احوال ابن عربیؒ : جلد اوّل

احوال ابن عربیؒ

الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربیؒ و
شرح اردو فصوص الحکم

تصوف فاؤنڈیشن

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ۚ (القرآن ٦٢:٢)

تزکیۂ نفس اور کتاب و حکمت کی تعلیم

بعثتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے مقاصدِ عظیمہ تھے۔
ان ہی مقاصد کے لیے ''تصوّف فاؤنڈیشن'' وقف ہے۔

يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ

تصوّف فاؤنڈیشن
۱۴۱۹ھ

بانی: ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

ارمغانِ ابنِ عربی

مشتمل بر

التنبیۃ الطربی فی تنزیۃ ابن العربی و خصوص الکلم فی حلّ فصوص الحکم

○

تصانیف

مولانا محمدؒ اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

مرتب و ناشر

ارشد قریشی، بانی تصوّف فاؤنڈیشن

○

تصوّف فاؤنڈیشن
لائبریری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات
۲۴۹ ر این سمن آباد — لاہور — پاکستان

واحِد تقسیم کار : المعارف ○ گنج بخشؒ روڈ ○ لاہور

شعبۂ شیخ محیّ الدین ابنِ عربی رحمۃ اللہ علیہ

نادر و نایاب کُتب و رسائل تصوّف کے ری پرنٹ ایڈیشن

جملہ حقوق بحق تصوّف فاؤنڈیشن محفوظ ہیں ○ ۱۹۹۹ء

ناشر : ابونجیب حاجی محمّد ارشد قریشی
بانی تصوّف فاؤنڈیشن ۔ لاہور

طابع : زاہد بشیر پرنٹرز ۔ لاہور

سالِ اشاعت : ۱۴۲۰ھ — ۱۹۹۹ء

تعداد : ایک ہزار

قیمت : ۱۵۰ روپے

واحد تقسیم کار : المعارف۔ گنج بخش روڈ۔ لاہور، پاکستان

آئی ایس بی این — ۹۶۹ — ۵۰۶ — ۰۲۹ —

○

تصوّف فاؤنڈیشن کی تمام کتابیں صُوری و مَعنوِی محاسن کا شاہکار ہیں

شعبۂ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی تاریخ علم و عرفان کا سب سے درخشندہ نام اور آپ کی تصانیف علوم و اسرار الٰہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحر ناپیدا کنار ہیں۔ یہ بحر زخار صدیوں سے تشنگان تصوف کی پیاس بجھا رہا ہے۔ اقلیم تصوف کے یکتائے روزگار شیخ اکبرؒ کے مقام اور مرتبے کا تقاضا ہے کہ ہر زمانے میں اس چشمہ فیض کو جاری رکھنے کے لیے علمی کام ہوتا رہے۔ تصوف فاؤنڈیشن میں شعبۂ محی الدین ابن عربیؒ اس مقصد کے حصول کے سلسلے میں ایک قدم ہے۔ شیخ اکبرؒ کے افکار اور علوم کی تفہیم، ان کی تعلیمات کے ابلاغ کے لیے ہر ممکن سعی کرنا اس شعبے کا نصب العین ہے۔ پہلے مرحلے میں اس شعبۂ کی طرف سے تین اہم کتابیں، فتوحات مکیہ (اردو ترجمہ) فصوص الحکم (اردو ترجمہ) اور ارمغان ابن عربیؒ بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔ لائبریری تصوف فاؤنڈیشن میں بھی شعبۂ شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے تحت شیخ اکبرؒ کی جملہ تصانیف کے متون و شروح و تراجم اور حضرت شیخ کی شخصیت و افکار کے حوالے سے مواد جمع کیا جا رہا ہے۔ تاکہ اس سلسلے میں علمی، تحقیقی اور اشاعتی سرگرمیاں بطریق احسن جاری رہ سکیں۔ ہمیں احساس ہے کہ یہ کار دشوار ہے، اور آپ کے عملی تعاون کے بغیر ممکن نہیں۔ کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم اور تصوف کے موضوع پر اہم تصانیف پر مشتمل تصوف فاؤنڈیشن کا سلسلہ مطبوعات اپنے معیار کے اعتبار سے آپ کے ذوق کے عین مطابق ہے۔ آپ یہ کتب خود خرید فرمائیں اور اپنے احباب کو بھی آمادہ فرمائیں۔ آپ کا یہ عمل محض تسکین ذوق اور تکمیل شوق ہی نہیں، صدقہ جاریہ ہے۔

ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

بانی تصوف فاؤنڈیشن، لاہور

یکم محرم الحرام ۱۴۲۰ھ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

پیش لفظ

تصوف فاؤنڈیشن کی طرف سے ایک سال کے دوران پندرہ کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ ابن عربیؒ کی شخصیت اور تصانیف پر تحقیق و ترجمہ و اشاعت کتب کے کام کی اہمیت کے پیش نظر تصوف فاونڈیشن میں شعبہ ابن عربیؒ قائم کیا گیا ہے اور اس شعبہ کی طرف سے تین کتابیں فتوحات مکیہ (جلد اول) اردو ترجمہ، فصوص الحکم اردو ترجمہ اور ارمغان ابن عربیؒ بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔

ارمغان ابن عربیؒ میں عصر حاضر کے ممتاز عالم دین اور شیخ طریقت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کی دو اہم اور نایاب کتابیں تنبیہ الطربی فی تنزیھة ابن العربی (۱۳۴۶ھ) اور خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم مع الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم (۱۳۴۸ھ) اکٹھی شائع کی جا رہی ہیں جیسا کہ دونوں کتابوں کے ناموں سے ظاہر ہے تنبیہہ الطربی ابن عربیؒ کے دفاع میں لکھی گئی ہے اور ابن عربیؒ پر جو بے بنیاد اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات ابن عربیؒ کی اپنی کتابوں سے دیئے گئے ہیں اور خصوص الکلم میں ابن عربیؒ کی مشہور کتاب فصوص الحکم کی شرح ہے جس میں کتاب کے مشکل مقامات کو بڑی قابلیت سے حل کیا گیا ہے۔ بظاہر یہ دونوں الگ الگ کتابیں ہیں لیکن تنبیہہ الطربی میں خصوص الکلم کے اس قدر حوالے دیئے گئے ہیں کہ دونوں کتابیں لازم و ملزوم ہو گئی ہیر۔ اس لیے دونوں کتابوں کو اکٹھا شائع کیا جا رہا ہے اور یک جا شائع کرنے کی دوسری وجہ ابن عربیؒ پر ان دونوں گرانقدر اور نایاب کتابوں کو محفوظ کرنا ہے۔

التنبیہ الطربی عہ فی تنزیہ ابن العربی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ منجملہ صوفیہ امت کے اپنے زمانہ سے اسوقت تک خصوصیت کے ساتھ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ مختلف فیہا رہے ہیں اور منشا اُس اختلاف کا بعض اقوال ہیں جو اُن کی طرف منسوب ہیں جنکا ظاہر شریعت کے خلاف ہے بعض نے انکو خلاف شریعت دیکھکر اُنکی تضلیل کی بعض نے اُن کے تاریخی احوال پر نظر کرکے اُنکو اولیا میں شمار کیا اور ان کے ان ہی فضائل وکمالات و دیگر علوم ومقالات کو دیکھکر اُن اقوال موہمہ میں سے بعض کی نسبت کا انکار کیا اور بعض میں انکی اصطلاحات پر نظر کرکے تاویل کی اور بعض میں ثابت کر دیا کہ وہ شریعت میں مسکوت عنہا ہیں مخالف نہیں اور یہ سب اقوال علوم مکاشفہ کے ابواب سے ہیں باقی علوم معاملہ میں اُن سے ایک قول بھی ایسا نقل نہیں کیا گیا چونکہ احقر کو جب سے اہل اللہ کی صحبت نصیب ہوئی ہے اور الحمد للہ بچپن ہی سے نصیب ہوئی ہے علوم تصوف میں سے صرف علوم معاملہ ہی سے عقلی دلچسپی رہی کیونکہ امر ونہی کا اُن ہی سے تعلق ہے اور ان ہی پر عمل کرنیکو قرب حق میں دخل ہے اور علوم مکاشفہ میں گو طبعی لذت آتی تھی مگر عقلی رغبت نہیں ہوئی کیونکہ اُنکو قرب میں کچھ دخل نہیں اور خطرہ اُن میں اسقدر قوی ہے کہ اُنکی بعض غلطی ایمان تک کی مزیل ہو جاتی ہے (اللھم احفظنا) اسی لئے حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور

عہ اللقب بعد عربی بفتح ارا، لما ذکر فی المقدمۃ ۱۲ منہ

کتابیں بھی دیکھنے کی طرف کبھی توجہ نہیں ہوئی اور نہ کسی ایسی کتاب کو قصداً دیکھا۔ اتفاقاً متفرق طور پر نظر سے گذر جانا اس سے مستثنیٰ ہے البتہ اپنے بزرگوں کو چونکہ مثل دیگر ائمہ طریق کے انکا معتقد پایا اُن کی عقیدت و عظمت ہمیشہ قلب میں مرکوز رہی اور فطرۃً بھی جماعت صوفیہ کی طرف قلب کو ہمیشہ میلان و رجحان رہا ہے اور قواعد شرعیہ سے بھی اس مذاق کو احوط و اسلم سمجھتا ہوں کیونکہ حسن ظن کیلئے تو احتمال صلاحیت بھی کافی ہے اور سوء ظن احتمال مذکور کے ہوتے ہوئے منہی عنہ ہے مگر اسکی ساتھ ہی تاویل کے بعد بھی ایسے اقوال کے اعتقاد جازم کو یا بلا ضرورت شدیدہ اُن کے مطالعہ یا نقل اور بالخصوص اشاعت کو پھر بالخصوص غیر محقق کیلئے ناجائز سمجھتا رہا اور حضرت عارف رومی کے اس ارشاد کو اپنا مسلک رکھا ؎

نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز　　چوں نداری تو سپر واپس گریز
پیش ایں الماس بے اسپر (فہم) میا　　کز بریدن تیغ را نبود حیا
لقمہ و نکتہ است کامل را حلال　　تو نہ کامل مخور می باش لال
ظالم آں قومے کہ چشمان دوختند　　از سخن ہا عالمے را سوختند

سب سے پہلے ایسے مضامین کے مختصر مگر متصل و مسلسل مطالعہ کا اتفاق ۱۳۳۸ھ میں اُس موقع پر ہوا جب فصوص الحکم کی شرح خصوص الکلم لکھنا شروع کیا جسکی وجہ اُس کے خطبہ میں مذکور ہے اور جسکو الحل الاقوم کی صورت میں صرف بعض مقامات کی شرح پر اکتفا کر کے درمیان میں چھوڑ دیا گیا اس زمانہ میں مجکو جو توحش اور انقباض ان مضامین سے ہوتا تھا عمر بھر یاد رہیگا بعض مقامات پر قلب کو بجید تکلیف ہوتی تھی چنانچہ اُس جزو میں کہیں کہیں میں نے اُسکا ذکر بھی کیا ہے اور یہی وجہ تھی اس شرح کے چھوڑ دینے کی اس واقعہ کو قریب سات سال کے ہو گئے کہ اپنے مسلک قدیم کی موافق پھر اُس طرف توجہ نہیں کی مگر ایام حاضرہ میں قلب پر دفعۃً وارد ہوا کہ شیخ ممدوح الصدر کے کلام کی شرح جس غرض سے کیجاتی تھی کہ لوگ نہ خود ضلالت میں واقع ہوں نہ شیخ کی تضلیل کریں یہ غرض گو تفصیلاً اُس شرح ہی سے حاصل ہوتی جو کہ مکمل نہیں ہوئی مگر اجمالاً ایک دوسرے

طریق سے بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ خود شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے جاویں جو اُن اقوال موہمہ کے مضاد و معارض ہیں اور چونکہ قایل واحد کے کلام میں (جبکہ وہ عاقل ہو خصوص جبکہ عالم اور متدین اور صاحب کمال بھی ہو) تعارض خلافِ اصل ہے اور تطابق کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اقوال ظاہرۃ الدلالۃ ومقطوعۃ الصحۃ کو اقوال محتملۃ الدلالۃ وموہمۃ البطلان کی طرف راجع کیا جاوے یا بالعکس اور ظاہر ہے کہ شق اول عقلاً و نقلاً مردود ہے پس ثانی قبول کیلئے متعین ہوگی بلکہ یہ طریق کہ شیخ ہی کے کلام سے شیخ کا تبریہ اعتراضات سے کیا جاوے اُس غرض کے حصول میں بحکم اہل البیت ادری بما فیہ تفصیلاً سے بھی زیادہ انفع واقوی ہے چنانچہ تضلیل جو کہ سوء ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاویگا کہ دوسرے اقوال اس سوء ظن کے رافع ہیں اور ضلالت جو کہ حسن ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاویگا کہ دوسرے اقوال ان اقوال کی دلالت کو مشتبہ کر دینگے اور اگر ایک کو دوسرے کی طرف راجع بھی نہ کیا جاوے اور جہل بالتاریخ سے ہر ایک کے تقدم و تاخر کو محتمل کہا جاوے تب بھی نہایت مافی الباب اشتباہ کی حالت رہیگی جسکا مقتضا احتیاط ہے اور ظاہر ہے کہ احتیاط یہی ہے کہ ایسے اقوال خلاف ظاہر سے نہ شیخ پر طعن ہو نہ احتجاج ہو بلکہ مقتضا اصول کا یہی ہے کہ ظاہر الصواب کو اصل اور ظاہر الخطا کو اُسکے تابع قرار دیا جاوے کما فی الحل الاقوم عن روح المعانی وقد قالوا اذا اختلف کلام امام یؤخذ منہ بما یوافق الادلۃ الظاہرۃ اھ بہرحال یہ جمع فریقین کو نافع اور حقیقت شریعت کی حفاظت اور حقوق اولیاء کی حفاظت کا جامع ہوگا اس وارد قلبی پر بھی غالباً مدت اقامت شرعیہ کی گذر گئی کچھ وقت کی کمی سے کچھ طبیعت کی سستی سے دفع الوقتی ہوتی رہی مگر جب تقاضا زیادہ ہوا بنام خدا آج بیٹھ ہی گیا اور یہ سطریں تمہید کی لکھ لیں اللہ تعالیٰ اتمام مقصود بھی فرما دیں مقصود کے اطراف پر نظر کر کے ایک مقدمہ اور چار فصلیں اور ایک خاتمہ اس جزو کے تجویز کرتا ہوں **مقدمہ** میں بعض تنبیہات ضروریہ مختصرہ ہونگی **فصل اوّل** صوفیہ محققین کا مسلک اتباع علوم شریعت میں **فصل دوم** شیخ کے کمال پر اساطین

الست کی شہادت **فصل سوم** جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہیئے۔ **فصل چہارم** میں شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کیئے گئے ہیں جو اُن اقوال موہمہ موحشہ کے معارض ہیں جو حضرت شیخ کی طرف بنسبت ثابتہ یا غیر ثابتہ منسوب ہیں اور شیخ پر انکار و اعتراض کے منشا ہوئے ہیں گویا شیخ پر واقع ہونے والے اعتراضات کا جواب خود شیخ ہی کے اقوال سے ہو جاویگا اور اصل مقصود تو صرف یہی اجوبہ ہیں مگر بعض بعض مقامات میں دوسرا اجوبہ بھی زائد کر دیئے گئے ہیں اور شاید شاذ و نادر کسی مقام پر ان ہی دوسرا اجوبہ پر اکتفا کی ضرورت ہو جبکہ بہت ہی ظاہر اور واجب القبول ہوں اور ترتیب ان اجوبہ باقوال الشیخ کی یہ ہوگی کہ اول اقوال اعتراضیہ کو بعنوان **اعتراب** ای عن الصواب بمعنی البعد عنہ کما ھو شان الاعتراض الباطل والارتیاب نقل کیا جاویگا اُسکے بعد اقوال جوابیہ کو بعنوان **اقتراب** ای الی الصواب بمعنی القرب منہ کما ھو شان الحق من الجواب وارد کیا جاویگا صرف پانچ عنوان جو بالکل وسط میں بدلے گئے ہیں لمقتضٍ ذکر ھنالك۔ **خاتمہ** اس احقر کا مسلک حضرت شیخ کے باب میں **مقدمہ** **تنبیہ** (الف) چونکہ اکثر مضامین رسالہ ہذا الیواقیت سے لئے گئے ہیں اُسکے حوالہ میں صرف جلد کا صفحہ یا باب لکھدینے پر اکتفا کیا جاویگا اور جو مضمون دوسری کتاب سے نقل ہوگا وہاں اُسکا نام بھی لکھدیا جاویگا **تنبیہ** (ب) اکثر جگہ عربی عبارات کا ترجمہ بھی بطور حاصل نہ کہ تحت اللفظ عام ناظرین کے لئے لکھدیا گیا ہے تاہم استفادہ کاملہ اسی پر موقوف ہے کہ کسی عالم محقق سے اسکو سمجھ لیں اور اگر وہ بنابر عدم مناسبت کے صلاحیت فہم کی نفی کر دے اُس کا قول قبول کریں اور بعض عبارات جنکا اصل مقصود میں چنداں دخل نہ تھا بلا ترجمہ بھی لکھدی گئیں (ج) لطائف اتفاق سے ہے کہ رسالہ ہذا میں چار فصل ہیں اور ہر فصل میں پچیس ۲۵ مضامین اور گو تین چار مضمون دو دو فصل میں مکرر بھی آگئے ہیں مگر چونکہ ہر فصل میں جدا جدا مقصود پر دال ہیں اسلئے وہ تکرار بھی تغایر ہی ہے اور فصل چہارم کی مضامین میں پندرہ مباحث ذات و صفات کے متعلق ہیں اور ان سے نصف بعد حذف کسر

یعنی سات نبوت کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی تین متفرق مسائل کے متعلق ہیں عــه اور یہ ترتیب تنازل بھی ایک لطیفہ ہے (دٓ) عــه چونکہ مجموعہ مضامین فصول کا عدد نو ہے جیسا حرف ؔج میں مذکور ہوا ہے اسلئے رسالہ کا ایک مناسب لقب بھی تجویز کیا گیا **صدغربی** غرب بمعنی **خمر** اور یا نسبت کیلئے یعنی الفاظ مجموعہ لمیردن کے بوجہ اشتمال برمعانی مشابہ بالخمر فی التنشیط والتطریب کے گویا منسوب الی الخمر ہیں اور مناسبت معنوی اس لقب کی رسالہ کے نام کی ساتھ بھی ظاہر ہے لاشتمالہ علی مادۃ الطرب وھا انا اشرع فی المقصود متوکلا علی المعبود المسجود۔

فصل اوّل صوفیہ محققین کا مسلک اتباع شریعت ہیں

قال الشعرانی رحمہ اللہ واوصی کل من عجز عن الوصول الی تعقل کلام اھل الکشف ان یقف مع ظاھر کلام المتکلمین ولا یتعداہ الی ان قال وذلک لان عقائد اھل الکشف مبنیۃ علی امور تشھد وعقاید غیرھم مبنیۃ علی امور یؤمنون بھا ھذا میزانھم فی کل مالم یرد فیہ نص قاطع والنفس تجد القوۃ فی اعتقاد ما علیہ الجمھور دون ما علیہ اھل الکشف لقلۃ سالکی طریقھم (ص۲)

(**ترجمہ**) امام شعرانی رحمہ اللہ نے فرمایا۔ میں ایسے تمام لوگوں کو جو کہ اہل کشف کے کلام کے سمجھنے تک پہنچنے سے عاجز ہیں وصیت کرتا ہوں کہ وہ ظاہر کلام متکلمین کے ساتھ قایم رہیں اُس سے آگے تجاوز نکریں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کے عقائد تو ایسے امور پر مبنی ہیں جو مشاہدہ کے متعلق ہیں (اور مشاہدہ عام نہیں) اور غیر اہل کشف کے عقائد ایسے امور پر مبنی ہیں جن پر ایمان رکھتے ہیں (اور ایمان عام ہے) یہ ہے اُن کی میزان تمام اُن امور میں جنمیں کوئی نص قطعی وارد نہیں اور نفس اپنے اندر ایسے امور کے اعتقاد میں قوت پاتا ہے جن پر جمہور ہوں اہل کشف کے اعتقاد میں قوت نہیں پاتا کیونکہ اُن کے طریق پر چلنے والے کم ہیں۔

عــه ایک اتفاقی لطیفہ یہ بھی ہوگیا کہ تنبیہات مقدمہ کا عدد فصول کے عدد سے موافق ہوگیا ۱۲ منہ۔

عــه یہ مباحث بھی پچیس ہوگئے ۱۲ منہ

(۳۲) وقال ایضاً معاذ اللہ ان اخالف جمہور المتکلمین واعتقد صحۃ کلام من خالفہم من بعض اہل الکشف الغیر المعصوم فان فی الحدیث ید اللہ مع الجماعۃ (ص۳)

(**ترجمہ**) اُن ہی کا ارشاد ہے میں خدا کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ جمہور متکلمین کی مخالفت کروں اور ایسے غیر معصوم اہل کشف کے کلام کی صحت کا اعتقاد رکھوں جو اُن کی مخالفت کرے کیونکہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے (اور متکلمین جماعت ہیں)

(۳۳) وقال ایضا وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری رحمہ اللہ یقول لا یخلو کلام الائمۃ عن ثلثۃ احوال لانہ اما ان یوافق صریح الکتاب والسنۃ فھذا یجب اعتقادہ جزماً واما ان یخالف صریح الکتاب والسنۃ فھذا یحرم اعتقادہ جزماً واما ان لا یظہر لنا موافقتہ ولا مخالفتہ فاحسن احوالہ الوقف اھ (ص۳)۔

(**ترجمہ**) ان ہی کا قول ہے کہ ہمارے شیخ یعنی شیخ زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے تھے کہ مقتداؤں کا کلام تین حال سے خالی نہیں کیونکہ یا تو صریح کتاب و سنت کے موافق ہوگا تو اسکا اعتقاد تو یقینا واجب ہے اور یا صریح کتاب و سنت کے مخالف ہوگا سو اُسکا اعتقاد یقیناً حرام ہے یا ہمکو نہ اُسکا موافق ہونا ظاہر ہوا اور نہ مخالف ہونا (بلکہ یا تو کتاب و سنت اُس سے ساکت ہیں یا اُن کی دلالت غامض ہے) سو اُس کی احسن حالت توقف ہے (نہ قبول کرے نہ رد کرے ساکت رہے اور علم حقیقت کو خدائے تعالیٰ کی سپرد کرے)

(۳۴) فی الفتوحات کل حقیقۃ علی خلاف الشریعۃ زندقۃ باطلۃ (تعلیم الدین باب ثامن)

(**ترجمہ**) فتوحات میں (شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ کا قول) ہے کہ جو حقیقت خلاف شریعت ہو وہ زندقہ باطلہ ہے

(۳۵) وفیہا ایضا ما لنا طریق الی اللہ الا علی الوجہ المشروع لا طریق لنا الی اللہ الا ما شرعہ (تعلیم الدین

(**ترجمہ**) نیز فتوحات میں ہے کہ ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُس طریقہ کے جو مشروع

باب ثامن)

فرمایا ہے (مکرر فرمایا کہ) ہمارے لیے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اسکے جسکو مشروع فرمایا

(ع۶) وفیہا ایضا فمن قال ان ثم طریقا الی اللہ تعالی خلاف ما شرع فقولہ زور فلا یقتدی بشیخ لا ادب لہ (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ جو شخص کہے کہ اس مقام میں کوئی رستہ ہے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) اس کی شریعت کے خلاف تو اس شخص کا کہنا جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نکرنا چاہیے جسکو ادب نہ ہو۔

(ع۷) عن ابی یزید لو نظرتم الی رجل اعطی من الکرامات حتی یرتقی فی الھواء فلا تغتروا بہ حتی تنظروا کیف تجدونہ عند الامر والنھی وحفظ الحدود واداء الشریعۃ۔ (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) حضرت بایزید (بسطامیؒ) سے منقول ہے کہ اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ اسقدر کرامتیں دیا گیا ہے کہ ہوا میں اوڑتا ہے تب بھی دھوکہ مت کھانا جب تک کہ یہ نہ دیکھ لو کہ امر و نہی و حفظ حدود و اداء شریعت میں اسکو کس کیفیت پر پاتے ہو

(ع۸) قال جنیدؒ الطرق کلھا مسدودۃ علی الخلق الا من اقتفی اثر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ نے ارشاد فرمایا کہ تمام راہیں بند ہیں تمام مخلوق پر بجز اس شخص کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم بقدم چلے۔

(ع۹) قال ابن العربیؒ کل من رمی میزان الشریعۃ من یدہ لحظۃ ھلک

(ترجمہ) شیخ ابن العربیؒ کا ارشاد ہے جو شخص میزان شریعت کو ایک لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دیگا وہ ہلاک ہو جاویگا۔

(ع۱۰) قال ابن العربی فی الباب السادس والسبعین واربعمائۃ ثم علوم باللہ تعلم ولا یجوز اعتقادھا ولا النطق بھا

(ترجمہ) نیز ابن العربی نے باب چارسو چھتر ۴۷۶ میں فرمایا کہ اس مقام میں کچھ علوم ہیں جو حق تعالیٰ کے متعلق ہیں کہ وہ

ولا تجری علیٰ لسان عبد مخصوص الا عند غلبة حالہ فیحمیہ حالہ ویعذر کالسکران واذا صحا ذهب الحمایة (فصل رابع ص۲۵)

معلوم ہوتے ہیں مگر نہ اُن کا اعتقاد جائز ہے (کیونکہ ان پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں) اور نہ اُن کا تکلم جائز ہے کیونکہ سامعین کیلئے موجب فتنہ ہے) اور وہ کسی مخصوص بندہ کے زبان پر بھی جاری نہیں ہوتے بجز غلبۂ حال کے وقت کے سوا اُسکا (یہ غلبۂ) حال (گناہ سے) اسکی حفاظت کرتا ہے (کیونکہ غلبۂ حال کے وقت مکلف نہیں رہتا) اور وہ صاحب سکر کی طرح معذور ہوتا ہے اور جب (اس حالت سے) اُسکو افاقہ ہو جاتا ہے تو وہ حفاظت جاتی رہتی ہے (اب اعتقاد یا نطق سے گنہگار ہوگا) **ف** اس قول میں تصریح ہے غیر شریعت کے حجت ہونے کی

(۱۱) وقال فی الباب الثانی والثمانین وثلثمائة من الفتوحات من اراد الدخول الی فهم غوامض الشریعة وحل مشکلات علوم التوحید فلیترك ما یحکم بہ عقلہ ورأیہ ویقدم بین یدیہ شرع ربہ الخ۔ (فصل رابع ص۲۶)

(**ترجمہ**) نیز فتوحات کے باب تین سو بیاسی میں شیخ نے فرمایا کہ جو شخص غوامض شریعت کے سمجھنے اور مشکلات علوم توحید کے حل کرنے کی طرف آنا چاہے اُسکو چاہئے کہ اپنی عقل ورائے کے حکم کو چھوڑ دے اور شرع ربانی کو اپنا پیشوا بنائے **ف** اسمیں امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا اپنی رائے پر آگے کشف پر تقدیم ہے۔

(۱۲) قال (ابن العربی) واعلم ان تقدیم الکشف علی النص لیس بشیء عندنا لکثرة اللبس علی اهلہ والا فالکشف الصحیح لا یأتی قط الا موافقا لظاهر الشریعة فمن قدم کشفہ علی النص فقد خرج من الانتظام

(**ترجمہ**) نیز شیخ نے فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ تقدیم کشف کی نص پر ہمارے نزدیک محض باطل ہے کیونکہ اہل کشف کو کثرت سے اشتباہ ہو جاتا ہے ورنہ کشف صحیح (خالی از اشتباہ) ہمیشہ ظاہر شریعت ہی کے موافق ہوتا ہے

فی مسلک اهل الله ولحق بالاخسرین اعمالاً (فصل رابع ص۲۶)

(تو جو کشف شریعت کے خلاف ہو وہ خود غلط ہوگا) پس جو شخص اپنے کشف کو شرع پر مقدم کرے وہ جماعت اہل اللہ میں شامل ہونے سے خارج ہوجاویگا اور ان لوگوں میں ملجاویگا جو اعمال کے اعتبار سے سراسر خسارہ میں ہیں **ف** اسمیں امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا کشف پر جیسے اوپر عقل پر تقدیم تھی۔

(۱۳) قال فی الباب الخامس و الثمانین ومأته من الفتوحات اعلم ان میزان الشرع الموضوعة فی الارض هی ما بایدی العلماء من الشریعة فمهما خرج ولی عن میزان الشرع المذکورة مع وجود عقل التکلیف وجب الانکار علیه فان غلب علیه حاله سلمنا له حاله ولا ننکر علیه لعدم من یتبعه علی ذلك من اهل العقول فان ظهر بامر یوجب حدا فی ظاهر الشرع ثابت عند الحاکم اقیم علیه الحد ولابد ولا یعصمه من اقامة الحد علیه قوله انا کاهل بدر اذ المواخذة لم تسقط عن اهل بدر فی الدنیا وانما سقطت عنهم فی الدار الآخرة علی ان العبد ولو قیل له افعل ما شئت فقد غفرت لك فهو عاص فی الشرع اذ المغفرة لا تکون

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب ایک سو پچاسی ۱۸۵ میں فرمایا کہ جاننا چاہیئے کہ میزان شرع کی جو کہ دنیا میں موجود ہے وہی شریعت ہے جو علماء کے ہاتھ میں ہے پس جب کبھی کوئی ولی شرع کی میزان مذکورہ سے عقل تکلیف کے ہوتے ہوئے خارج ہوگا اسپر اعتراض واجب ہوگا پھر اگر اسپر اسکا کوئی حال غالب ہوگا تو ہم اسکے حال کو اسکے لئے مسلم رکھیں گے اور اسپر اعتراض نکرینگے کیونکہ اہل عقل میں کوئی ایسا شخص نہیں جو اسپر اس کا اتباع کرے (اور اعتراض اس مصلحت سے ہوتا کہ اسکا کوئی اتباع نہ کرنے لگے پس جب اسکا احتمال نہیں تو اعتراض کی کوئی ضرورت نہیں) پھر اگر وہ ایسے امر کو ظاہر کرے جو ظاہر شرع میں حد کے لئے موجب ہو اور وہ امر حاکم کے نزدیک ثابت بھی ہوجاوے تو اسپر

الا عن ذنب ولهٰ لك قال فقد غفرت لك ولم يقل سقطت عنك الحدود فالحاكم الذی يقيم عليه هذا الحد والتعزير ماجور۔

(فصل ۴ ص۲۶)

وزاد فی الكبريت الاحمر قول الشيخ وهی بعينها واقعة الحلاج (ص۱۲۵ علی هامش اليواقيت ج ۱)

حد قائم کیجا وے گی اور ضرور ایسا کیا جاوےگا اور اُسپر حد قائم کرنے سے اُسکا یہ دعوی مانع نہ ہوگا کہ میں مثل اہل بدر کے ہوں (جنکے لئے ارشاد ہوا تھا اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم) کیونکہ اہل بدر سے بھی مواخذہ دنیا میں ساقط نہیں ہوا صرف آخرت میں اُن سے مواخذہ ساقط ہوگیا تھا اور وہ بھی نص سے اور اس مدعی کے پاس تو کوئی نص بھی نہیں) علاوہ یہ ہے کہ اگر بندہ سے (بالفرض) یہ بھی کہدیا جاوے کہ تو جو چاہے کر میں نے تیری مغفرت کردی (جیسا کہ اہل بدر سے کہدیا تھا) تب بھی وہ شریعت میں گنہگار ہے کیونکہ مغفرت تو گناہ کے بعد ہوا کرتی ہے اور اسی لئے (اہل بدر کے لئے) قد غفرت لك فرمایا گیا اور یوں نہیں کہا کہ میں نے تجھسے حدود (شرعیہ) کو ساقط کردیا پس جو حاکم اس شخص پر حد اور تعزیر کو قائم کریگا اُسکو اجر ملیگا اور کبریت احمر میں حضرت شیخ سے اتنا اور زائد نقل کیا کہ حسین ابن منصور حلاج کا بعینہ یہی واقعہ ہوا (کہ اُن سے ایک امر ظاہر شرع کے خلاف ثابت ہوا اور عذر ثابت نہیں ہوا حاکم نے تعزیر جاری کی)

(ع۴۱) قال فی الباب السادس و الاربعين ومأتين من الفتوحات اياك ان ترمی ميزان الشرع من يدك فی العلم الرسمی بل بادر الی العمل بكل ما حكم به وان فهمت منه خلاف ما يفهم الناس مما يحول بينك وبين امضاء ظاهر الحكم به فلا تعول عليه فانه مكر الٰهی بصورة علم الٰهی۔

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب دوسو چھیالیس[۲۴۶] میں فرمایا کہ علم ظاہری میں میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے ہرگز مت چھوڑنا بلکہ (علم ظاہر کے اعتبار سے) شرع جو حکم کرے اُسپر عمل کرنیکی طرف فوراً مبادرت کرنا اگرچہ تمھارے فہم میں لوگوں کے فہم کے خلاف کوئی ایسی بات آجاوے جو تمھارے اور ظاہری حکم کے جاری کرنے

من حیث لا تشعر (فصل ۴ صـ۲۶)

حائل ہوجاوے تب بھی اُس (اپنے سمجھے ہوئے) پر اعتماد ست کرنا کیونکہ وہ (تمھارا سمجھا ہوا) ایک ابتلاء الٰہی ہے بصورت علم الٰہی اس طرح سے کہ تمکو خبر بھی نہیں ہوتی۔

(۱۵) قال ابن العربی رح واذا ورد علی احد من اہل الکشف وارد الٰھی یحل لہ ما ثبت تحریمہ فی نفس الامر من الشرع المحمدی وجب علیہ جزمًا ترک ھذا الوارد لانہ تلبیس ووجب علیہ الرجوع الی حکم الشرع الثابت وقد ثبت عند اہل الکشف باجمعہم انہ لا تحلیل ولا تحریم لاحد بعد انقطاع الرسالۃ والنبوۃ واطال فی ذلک ثم قال فتفطنوا یا اخواننا وتحفظوا من غوائل الکشف فقد نصحتکم ووفیت الامر الواجب علیّ فی النصح واللّٰہ اعلم (کبریت احمر علی ہامش الیواقیت ج۱ صـ۱۱۶)

(**ترجمہ**) شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی صاحب کشف پر کوئی ایسا وارد الٰہی وارد ہو جائے لئے ایسے امر کو حلال کہے جسکی حرمت شرع محمدی میں ثابت ہو چکی ہو تو اُس شخص پر اُس وارد کا ترک کر دینا (اور اسپر عمل نہ کرنا) جزمًا واجب ہے کیونکہ وہ تلبیس ہے اور اسپر حکم شرعی کی طرف جو ثابت ہے رجوع کرنا واجب ہے اور یہ بات تمام اہل کشف کے نزدیک ثابت ہے کہ بعد انقطاع رسالۃ و نبوۃ تحلیل و تحریم کا حق کسی کو نہیں ہے اور اس مضمون کو بہت طویل کرکے بیان کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اے ہمارے بھائیو خوب ہوشیاری سے کام لو اور کشف کی خرابیوں سے (جوکہ احیانًا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو میں تمھاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا **ف** اسمیں نہایت توضیح کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقاء نبوۃ کا قول منقول ہے بالیقین ماؤل اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اسکی بحث آگے نمبر۲۰ میں آویگی وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

انقطاع نبوۃ و رسالت

(۱۶) قال علیک بعلم الشریعۃ فان الشریعۃ ھی سفینتک التی اذا انخرقت

(**ترجمہ**) شیخ نے فرمایا علم شریعت کو لازم پکڑو کیونکہ شریعت ہی تمھاری وہ

هلكت وهلك جميع من فيها وانت مسئول عن اقامة حدود الله فى رعيتك الخارجة عنك والداخلة فيك ولا تعرف اقامة الحدود عليها الا بمعرفة شرع ربك (كبريت احمر على هامش اليواقيت ج ۲ ص ۱۸۶

کشتی ہے کہ جب اُسمیں رخنہ پڑجاوے تو تم بھی ہلاک ہوگے اور جتنے بھی اُسمیں سوار ہیں وہ سب ہلاک ہونگے اور تم سے اپنی رعیّت میں حدود الٰہیہ کے قایم کرنے کے متعلق باز پرس ہونے والی ہے اُس رعیّت میں بھی جو تمسے خارج ہے اور اُسمیں بھی جو تمھارے اندر داخل ہے اور اُس رعیت پر حدود کے قایم کرنے کا طریقہ بدون معرفت شرع ربانی کے پہچان نہیں سکتے۔

(۱۷) كان (الجنيد رح) يقول علمنا هذا مشيد بالكتاب والسنة (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۳)

(ترجمہ) حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ ہمارا یہ علم کتاب وسنت سے مؤید کیا گیا ہے (خواہ بلاواسطہ خواہ بواسطہ اجماع وقیاس کے)

(۱۸) وكان يقول ايضا اذا رأيتم شخصا متربعا فى الهواء فلا تلتفتوا اليه الا ان رأيتموه مقيدا بالكتاب والسنة (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۳)

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ اگر تم کسی شخص کو ہوا میں چہار زانو بیٹھا ہوا دیکھو تو تم اُسکی طرف التفات مت کرو جب تک کہ اُسکو کتاب وسنت کا پابند دیکھ لو۔

(۱۹) وكان يقول الطرق مسدودة على الخلق الا على المقتفين أثار رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۵)

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ تمام رستے مخلوق پر بند ہیں مگر اُن لوگوں پر (بند نہیں) جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کا اتباع کرتے ہیں۔

(۲۰) وكان يقول لو كنت حاكما لضربت عنق من سمعته يقول لا موجود الا الله او ليس لى فعل مع الله

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے اگر میں حاکم ہوتا تو ایسے شخص کی گردن مارتا جو یوں کہتا کہ لا موجود الا اللہ یا

لان ظاهر كلامه نفي غير الله وهدم احكام التكاليف كلها (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۳)

لا فاعل الا اللہ کیونکہ ظاہر کلام اس کا غیر اللہ کی نفی (علی الاطلاق) اور تمام احکام تکلیفیہ کا ہدم ہے (کیونکہ جب کوئی موجود اور فاعل ہی نہیں تو احکام کا مکلف کون ہوگا اور لفظ ظاہر سے اسپر دلالت ہے کہ اگر یہ مراد نہ ہو بلکہ بدرجہ استقلال نفی کرنا ہو تو منکر نہیں)

(۲۱) قال الشعراني رح اعلم رحمك الله ان حقيقة الصوفي فقيه عمل بعلمه لا غير فاورثه الله تعالى بعلمه الاطلاع على دقائق الشريعة واسرارها حتى صار احدهم مجتهدا في الطريق والاسرار كما هو شان الائمة المجتهدين في الفروع الشرعية ولذلك شرعوا في الطريق واجبات ومحرمات ومندوبات ومكروهات وخلاف الاولى زائدا على ما صرحت به الشريعة كما استنبط المجتهدون نظير ذلك وقال بعد اسطر ثم مما اختص به الصوفية عن غيرهم علمهم بالطريق الموصلة لهم الى العمل بالكتاب والسنة الخ (ص۹۴ ج ۲ مبحث ثامن واربعون)

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ صوفی کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ ایک فقیہ ہے جس نے اپنے علم پر عمل کیا اور کچھ نہیں پس اللہ تعالی نے اس کی بدولت اسکو دقائق و اسرار شریعت پر اطلاع عطا فرمادی یہانتک کہ ان میں بعضے طریق و اسرار میں مجتہد ہو گئے جیسے فروع شرعیہ میں ائمہ مجتہدین کی شان ہے اور اسی لئے ان حضرات نے طریق میں واجبات و محرمات و مندوبات و مکروہات و خلاف اولی کو جو کہ تصریح شریعت کے علاوہ ہیں تجویز کیا جیسا کہ مجتہدین نے اسکے نظائر مستنبط کئے ہیں اور چند سطر کے بعد ان کا ارشاد ہے کہ منجملہ ان امور کے جن میں صوفیہ اپنے غیروں سے مختص و ممتاز ہیں ان کا علم ہے ایسے طریق کے ساتھ جو ان کو کتاب و سنت پر عمل کرنے کی طرف رہبری کرے (مثلاً ظاہری عالم تو زہد کا امر کریگا اور تدبیر نہ بتلاویگا اور صوفی اسکا طریق بتلاویگا کہ اذکار و مراقبات کی کثرت کرو۔ بہرحال مقصود صوفی کا بھی وہی عمل بالکتاب

والسنته ہے)

(عـ۲۲) قال الشعرانی والحق ان الاشتغال بالفقه لیس هو بطالة انما هو اساس للطریق فان من شان اهل الطریق ان یکون جمیع حرکاتهم وسکناتهم محررةعه علی الکتاب والسنة ولا یعرف ذلك الا بالتبحر فی علم الحدیث والتفقه والتفسیر (ص۲۹ج مبحث ثامن واربعون)

(عـ۲۳) قال الشعرانی وقد کان سیدی ابراهیم الدسوقی رحمه الله یقول لو ان الفقیه اتی العبادات والمامورات الشرعیة بغیر علة کما امره الله تعالی لاستغنی عن الشیخ لکنه اتی العبادات بعلل وامراض فلذلك احتاج الی طبیب یداویه حتی یحصل له الشفاء ومن ههنا استغنی التابعون عن الخلوة والریاضة کما علیه تلامذة الاشیاخ ولم ینقل عن احد منهم انه دون شیئاً فی علاج الامراض الباطنة لعدمها فی عصرهم او قلتها جدا حتی لا تکاد توجد فکان معظم اجتهادهم انما هو فی جمع احادیث الشریعة والمطابقة

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اور حق یہ ہے کہ فقہ میں مشغول ہونا فضول نہیں ہے وہ تو طریق کا اساس ہے اسلئے کہ اہل طریق کی شان یہ ہے کہ انکی جمیع حرکات و سکنات کتاب و سنت پر ہموار ہوں اور یہ بدون تبحر علم حدیث و فقہ و تفسیر کے معلوم ہوتا نہیں۔

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم دسوقی فرمایا کرتے تھے کہ اگر فقیہ عبادات و مامورات شرعیہ کو بغیر کسی خرابی کے موافق امر الٰہی کی بجالاتا تو وہ شیخ سے مستغنی رہتا (کیونکہ مقصود حاصل تھا) لیکن اس نے عبادات کو علل و امراض (باطنی) کی ساتھ ادا کیا اسلئے وہ ایسے طبیب کا محتاج ہوا جو اسکی دوا کرے یہانتک کہ اسکو شفا حاصل ہو اور اسی لئے تابعین خلوت و ریاضت سے مستغنی رہے جس طور پر شیوخ کے مریدین کرتے ہیں اور ان حضرات میں کسی سے منقول نہیں کہ اس نے امراض باطنہ کے معالجہ میں کچھ مدون کیا ہو کیونکہ

عه التحریر التقویم کذا فی القاموس ۱۲ منه۔

بینها وبین الکتاب العزیز وهذا اهم
بیقین من اشتغالهم بعلاج امراض
لعلها لا توجد الی ان قال وجمیع من
شطح عن ظاهر الشریعة انما هو دخیل
فیهم او غلب علیه حال او کان مبتدیا
فی الطریق واما الکاملون کالجنید و
اضرابه فطریقهم محررة علی الادب
تحریر الذهب اذهم حماة الدین رضی الله
تعالی عنهم اجمعین (ص۹۳ ج۲ مبحث
ثامن واربعون)

یہ امراض اُن کے زمانہ میں یا معدوم
تھے یا اسقدر قلیل تھے کہ قریب معدوم
کے تھے اسلئے اُنکی بڑی کوشش احادیث
کے جمع کرنے میں اور اُن کے اور قرآن مجید کے
درمیان مطابقت کرنے میں ہوتی تھی اور
یہ بالیقین اس سے زیادہ اہم تھا کہ وہ ایسے
امراض کے علاج میں مشغول ہوتے جنکا شاید
وجود بھی نہ ہوتا (یعنی اُنکو تو آیندہ ان امراض
کے وجود کا علم نہ تھا) آگے چلکر کہا ہے کہ جو
شخص بھی ظاہر شریعت سے تجاوز کرتا ہو
وہ یا تو اُن میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اُسپر کوئی حال غالب ہو گیا ہے اور یا طریق
میں مبتدی ہے باقی جو کامل ہیں جیسے حضرت جنیدؒ اور ان کے امثال اُن کا طریق سراسر
ادب پر ہموار ہوتا ہے کیونکہ یہ حضرات حامیان دین ہیں اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے

(۲۴) وقد سئل القاسم الجنیدؒ
عن قوم یقولون باسقاط التکالیف و
یزعمون ان التکالیف انما کانت وسیلة
الی الوصول وقد وصلنا فقال رضی صدقوا
فی الوصول ولکن الی سقر والذی
یسرق ویزنی خیر ممن یعتقد ذلک
ولو انی بقیت الف عام ما نقصت
من اورادی شیئا الا بعذر شرعی اھ
(ص۱۵ ج۱ مبحث سادس وعشرون)
وقال الشعرانی قبل ذلک وقول بعض

(**ترجمہ**) حضرت جنیدؒ سے ایسی
قوم کی نسبت سوال کیا گیا جو تکالیف
یعنی احکام شرعیہ کے اسقاط کے قائل
ہیں اور کہتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ وصول
کے وسائل تھے اور ہم واصل ہو گئے (اب
انکی کیا ضرورت رہی) انھوں نے فرمایا
کہ واصل ہونے کے دعوے میں تو وہ سچے
ہیں مگر جہنم واصل ہیں اور جو شخص چوری
اور زنا کرتا ہو وہ ایسے شخص سے اچھا ہی
جسکا یہ اعتقاد ہو اور اگر میں ہزار برس تک

العارفین ان السالک یصل الی مقام یرتفع عنہ التکلیف مرادہ بھذا التکلیف ذھاب کلفۃ العبادۃ فلا یصیر یمل منھا بل ربما نلتذ بفعل ما کانت نفسہ تتصعب لفعلہ قبل ذلک (ص۱۵۰)

زندہ رہوں تو بدون عذر شرعی کے اپنے اوراد میں بھی ذرہ برابر کمی نہ کروں (اور احکام تو بڑی چیز ہیں) اور امام شعرانی نے اسکے قبل فرمایا ہے کہ بعض عارفین کا جو یہ قول ہے کہ سالک ایسے مقام پر پہونچ جاتا ہے کہ اس سے تکلیف مرتفع ہوجاتی ہے سو مراد ان کی اس تکلیف سے (تکلیف شرعی نہیں بلکہ مراد انکی) کلفت عبادت کا مرتفع ہوجانا ہے یعنی وہ عبادت سے ملول نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات ایسے کام کے کرنے سے متلذذ ہوتا ہے جس کے کرنے سے اسکے قبل اُسکا نفس صعوبت پاتا تھا۔

(۲۵) قال الشیخ محی الدین فی الباب الثالث والسبعین من الجواب السابع والخمسین وقد وقع لنا التکفیر مع علماء عصرنا ونحن نعذرھم فی ذلک لانہ ما قام عندھم دلیل علی صدق کل واحد من ھذہ الطائفۃ وھم مخاطبون بغلبۃ الظن ومما اعتذروا بہ قولھم لو صدقنا القوم فی کل ما یدعونہ لدخل الخلل فی الشریعۃ فلذلک سددنا الباب قال الشیخ محی الدین ونعم ما فعلوہ ونحن نسلم لھم ذلک ونصوبھم فیہ ونحکم لھم بالاجر التام علی ذلک ولکن

(**ترجمہ**) شیخ محی الدین نے تہترویں باب ستاونویں جواب میں فرمایا ہے کہ ہمارے لئے علماء عصر کے ساتھ واقعہ تکفیر کا پیش آیا اور ہم اُن کو اس باب میں معذور قرار دیتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس جماعت میں سے ہر ہر واحد کے صادق ہونے کی کوئی دلیل قایم نہیں ہوئی (تو وہ ہر ایک کو صادق کیسے سمجھ لیں) اور اُن کو (شریعت سے) یہی خطاب ہے کہ غلبہ ظن پر عمل کریں (اور ان کو غلبہ ظن اسی کا ہوا) اور منجملہ اُن کے عذروں کے اُنکا یہ مقولہ ہے کہ اگر ہم اس جماعت کی تمام دعووں میں

اذا لم یقطعوا بان ذلک الولی مخطیٔ فی مخالفتهم فان قطعوا بخطأه فلا عذر لهم فان اقل الاحوال ان ینزلوا الاولیاء المذکورین منزلة اهل الکتاب لا یصدقونهم ولا یکذبونهم اھ ملخصًا (ص ۹ ج ۲ مبحث سابع واربعون)

تصدیق کرنے لگیں تو شریعت میں خلل واقع ہو جاوے اسلئے ہم نے سدّ باب کر دیا حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ انھوں نے یہ کام خوب کیا اور ہم اس فعل کو اُن کے لیے مسلم رکھتے ہیں اور ہمیں اُنکی تصویب کرتے ہیں اور ہمیں اُن کے لئے اجر کامل کا حکم کرتے ہیں

لیکن اُسی وقت جبکہ وہ علما راس بات کا حکم قطعی نکریں کہ یہ ولی اُن کے خلاف کرنے میں خطا کار ہے (کیونکہ اُن کے خلاف کرنے سے کسی نص قطعی کا خلاف لازم نہیں آتا جسپر قطعی حکم خطا کا کیا جا سکے) اور اگر اُسکی خطار کا قطعی حکم کریں تو پھر اُن کے پاس (اس کا) کوئی عذر نہیں (کہ ظن کی مخالفت پر حکم قطعی کر دیا) کیونکہ ادنی حالت یہ ہے کہ اولیار مذکورین کو اہل کتاب ہی کے درجہ میں رکھیں کہ نہ اُن کی تصدیق کریں نہ تکذیب کریں (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو تکفیر میں معذور قرار دیا ہے اُس سے بھی مراد تکفیر ظنی ہے نہ کہ تکفیر قطعی اُنکا قول بعد تلخیص ختم ہوا) **ف** (۱) اس سے زیادہ شریعت اور اہل شریعت کی کیا عظمت اور رعایت ہوگی کہ وہ انکی تکفیر کرتے ہیں اور یہ اُنکو معذور بلکہ باجر تام ماجور کہہ رہے ہیں اور اُن کے فتوی کو تسلیم اور اُن کے فعل کی تصویب کر رہے ہیں محض اس وجہ سے کہ منشا اُن کے اس حکم کا شریعت کی حفاظت ہے اور اسی حفاظت کی ضرورت سے یہ شرط لگائی کہ حکم ظنی کو قطعی نہ بنا دیں ورنہ یہ خود حفاظت کے خلاف ہے **ف** (۲) تعلیم الدین باب ہشتم میں ہے کہ اس باب میں ہزاروں ارشادات بزرگوں کے مذکور ہیں کہاں تک لکھا جاوے قشیریہ میں حضرت ذوالنون مصری و سریؔ سقطی و ابو سلیمان احمد ابن ابی الحواری و ابو حفص حداد و ابو عثمان و نوری و ابو سعید خراز سے اور دوسری کتابوں میں بھی مثل دلیل العارفین حضرت خواجہ معین الدین چشتی رح و مکتوبات قدوسیہ حضرت قطب العالم شیخ عبد القدوس گنگوہی و قوت القلوب ابو طالب مکی وغیرہا یہ مضمون نہایت استحکام کے ساتھ مذکور و منقول ہے

فصل دوم

شیخ ابن العربی کے کمال پر اساطین امت کی شہادت ۔

(۱۳) کان الشیخ مجد الدین الفیروزآبادی صاحب القاموس فی اللغۃ یقول لم یبلغنا عن احد من القوم انہ بلغ فی علم الشریعۃ والحقیقۃ ما بلغ الشیخ محی الدین ابدا و کان یعتقدہ غایۃ الاعتقاد و ینکر علی من انکر علیہ و یقول لم تزل الناس منکبین علی الاعتقاد فی الشیخ و علی کتابۃ مؤلفاتہ بجل الذہب فی حیاتہ و بعد وفاتہ الی ان قال و الذی اقولہ و احققہ و ادین اللہ تعالی بہ ان الشیخ محی الدین کان شیخ الطریقۃ حالاً و علماً و امام التحقیق حقیقۃ و رسماً و محیی علوم العارفین فعلاً و اسماً الی آخر ما قال و اطال (فصل اول صـ۸)

و قال و بالجملۃ فما انکر علی الشیخ الا بعض الفقہاء الذین لا حظ لہم فی مشرب المحققین و اما جمہور العلماء و الصوفیۃ فقد اقروا بانہ امام اہل التحقیق و التوحید و انہ فی العلوم الظاہرۃ فرید وحید (فصل اول صـ۱)

(ترجمہ) شیخ مجد الدین فیروزآبادی صاحب قاموس کہتے تھے ہمکو قوم میں سے کسی کے متعلق یہ روایت نہیں پہونچی کہ کوئی شخص کبھی علم شریعت و حقیقت میں اس درجہ کو پہونچا ہو جس درجہ کو شیخ محی الدین پہونچے ہیں اور وہ شیخ کے غایت درجے معتقد تھے اور جو شخص شیخ پر نکیر رکھتا ہو وہ اُسپر نکیر کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہمیشہ سے لوگ شیخ کے ساتھ عقیدت رکھنے پر اور انکے مؤلفات کو آب زر سے لکھنے پر غایت درجہ متوجہ رہے اُنکی حیات میں بھی اور انکی وفات کے بعد بھی اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ جس امر کا میں قایل ہوں اور اس کو محقق سمجھتا ہوں اور اسکے موافق اللہ تعالیٰ کیساتھ معاملہ رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ شیخ محی الدین شیخ طریقہ تھے حالاً بھی اور علماً بھی اور امام اہل تحقیق تھے حقیقۃً بھی اور ظاہراً بھی اور علوم عارفین کے احیا کرنے والے تھے فعلاً بھی اور لفظاً بھی اسی طرح کا بہت طویل مضمون فرمایا اور انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ حاصل کلام یہ ہے کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہا خشک نے نکیر کیا ہے جنکو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ نہ تھا باقی جمہور علماء اور صوفیہ نے تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق و توحید کے امام ہیں اور علوم ظاہرہ میں یکتا و یگانہ ہیں۔

(ع۲) قال الشیخ السراج الدین المخزومی شیخ الاسلام بالشام ایاکم والانکار علی شیء من کلام الشیخ محی الدین فان لحوم الاولیاء مسمومة وهلاک ادیان مبغضهم معلومة ومن ابغضهم تنصر ومات علی ذلک ومن اطلق لسانه فیهم بالسب ابتلاه اللہ بموت القلب (فصل ول ص۸)

(**ترجمہ**) شیخ سراج الدین مخزومی جو شام میں شیخ الاسلام تھے فرماتے تھے کہ اپنے کو شیخ محی الدین کے کلام پر (معاندانہ) نکیر کرنے سے بہت بچانا کیونکہ اولیاء کے گوشت زہر آلود ہیں (تو اُن کی غیبت کر کے اُن کا گوشت کھانا مہلک ہے) اور اُن سے بغض رکھنے والے کے دین کا برباد ہو جانا ایک مسلّم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکو موت قلب میں مبتلا کرتا ہے۔

(ع۳) وممن اثنی علیه ایضا الشیخ کمال الدین الزملکانی رحمه اللہ وکان من اجل علماء الشام (فصل ول ص۹)

(**ترجمہ**) اور منجملہ شیخ کے ثناخوانوں کے کمال الدین زملکانی بھی ہیں اور یہ اجل علماء شام سے تھے۔

(ع۴) وکذلک الشیخ قطب الدین الحموی وقیل له لما رجع من الشام الی بلاده کیف وجدت الشیخ محی الدین فقال وجدته فی العلم والزهد والمعارف بحرا زاخرا لا ساحل له (فصل ول ص۹)

(**ترجمہ**) اور اسی طرح شیخ قطب الدین حموی (اُن کے ثناخواں تھے) اور جب یہ شام سے اپنے وطن کو آئے تو اُن سے پوچھا گیا کہ آپنے شیخ محی الدین کو کس حال میں پایا انھوں نے کہا کہ میں نے اُن کو علم میں اور زہد میں اور معارف میں ایک دریائے زخار ناپیدا کنار پایا۔

(ع۵) وممن اثنی علیه الشیخ صلاح الدین الصفدی فی تاریخ علماء مصر وقال من اراد ان ینظر الی کلام اهل العلوم اللدنیة فلینظر فی کتب الشیخ محی الدین

(**ترجمہ**) اور منجملہ شیخ کے ثناخوانوں کے شیخ صلاح الدین صفدی نے بھی تاریخ علماء مصر میں اُن کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ جو شخص علوم لدنیہ والوں کے کلام کو دیکھنا

ابن عربی رحمہ اللہ تعالیٰ (فصل اول ص۹)

(عـ٦) وسئل الحافظ ابو عبد الله الذهبي عن قول الشيخ محي الدين في كتابه الفصوص انه ما صنعه الا باذن من الحضرة النبوية فقال الحافظ ما اظن ان مثل هذا الشيخ يكذب اصلا مع ان الحافظ الذهبي كان من اشد المنكرين على الشيخ وعلى طائفة الصوفية هو وابن تيمية عہ۔

(فصل اول ص۹)

چاہیے وہ شیخ محی الدین کی کتابوں کو دیکھا کرے

(**ترجمہ**) حافظ ابو عبد اللہ ذہبی (صاحب اسماء الرجال) سے شیخ محی الدین کے اس قول کی نسبت جو انھوں نے اپنی کتاب فصوص میں کہا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو حضرۃ نبویہ کی اذن سے بنایا ہے پوچھا گیا انھوں نے فرمایا میں یہ گمان نہیں کرتا کہ ایسا شیخ جھوٹ کہتا ہو حالانکہ حافظ ذہبی شیخ پر اور جماعت صوفیہ پر شدت کے ساتھ نکیر کرنے والوں میں ہیں یہ بھی اور ابن تیمیہ بھی۔

(عـ) وممن اثنى عليه ايض الشيخ قطب الدين الشيرازي وكان يقول ان الشيخ محي الدين كان كاملا في العلوم الشرعية والحقيقية ولا يقدح فيه الا من لم يفهم كلامه ولم يؤمن به كما لا يقدح في كمال الانبياء عليهم الصلوة والسلام نسبتهم الى الجنون

(**ترجمہ**) اور منجملہ ان کے ثنا خوانوں کے شیخ قطب الدین شیرازی ہیں اور وہ کہا کرتے تھے شیخ محی الدین علوم شریعت و حقیقت میں کامل تھے اور اُن کی شان میں وہی شخص جرح قدح کرتا ہے جو اُن کے کلام کو نہیں سمجھتا اور (اسلئے) اسکی تصدیق نہیں کرتا (مگر یہ اُن کے کمال میں قادح نہیں جیسا

عہ كما نقله عنه الحافظ ابن حجر في لسان الميزان ثم ذكر الحافظ اقوال الآخرين فيه اثنوا عليه منهم ابن المدايني ثم قال الحافظ بعد نقل قول لكمال ابن الزملكاني في الثناء عليه ما نصه انما ذكرت كلامه وكلام غيره من اهل الطريق لانهم اعرف بحقائق المقامات من غيرهم لدخولهم فيها وتحققهم بها ذوقا مخبرين عن عين اليقين وختم ترجمته بقوله وبالجملة فكان كبير القدر من سادات القوم (ج ٥ ص٣١٥ في محمد بن علي بن محمد الحاتمي ١٢ منہ۔

عہ المتوفی سنہ ٧٢٨ھ ١٢ منہ۔

واسحر علی لسان من لم یؤمن بہم (فصل اول ص۹)

حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ایمان نہ لانے والوں کی زبان سے انکو جنون وسحر کی طرف منسوب کیا جانا ان حضرات کے کمال میں قادح نہیں۔

(۸) وکان الشیخ مؤید الدین الجندی یقول ما سمعنا باحد من اہل الطریق اطلع علی ما اطلع علیہ الشیخ محی الدین (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) شیخ مؤید الدین خجندی فرماتے تھے کہ ہم نے کسی شخص کو اہل طریق میں سے نہیں سنا کہ وہ ان علوم پر مطلع ہوا ہو جن پر شیخ محی الدین مطلع ہوئے ہیں

(۹) وکذلک کان یقول الشیخ شہاب الدین السہروردی (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے تھے (جیسا اوپر شیخ مؤید الدین کا قول گذرا)۔

(۱۰) و(کذلک کان یقول) الشیخ کمال الدین الکاشی وقال فیہ انہ الکامل المحقق صاحب الکمالات والکرامات قال الشعرانی مع ان ہؤلاء الاشیاخ کانوا من اشد الناس انکارا علی من یخالف ظاہر الشریعۃ۔ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح (جیسا اوپر گذرا) شیخ کمال الدین کاشی فرماتے تھے اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شیخ محی الدین کامل محقق صاحب کمالات وکرامات ہیں شعرانی نے فرمایا کہ باوجودیکہ یہ (چند) بزرگوار ایسے شخص پر سخت نکیر کرنے والے تھے جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو۔

(۱۱) وممن اثنی علیہ ایضا الشیخ فخر الدین الرازی وقال کان الشیخ محی الدین ولیا عظیما (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور شیخ فخر الدین رازی نے بھی ان کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ شیخ محی الدین ولی عظیم تھے۔

(۱۲) وسئل الامام محی الدین النووی عن الشیخ محی الدین بن العربی قال تلک امۃ قد خلت ولکن الذی عندنا

(ترجمہ) اور امام محی الدین نووی سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا انھوں نے فرمایا یہ ایک جماعت تھی جو

انه يحرم على كل عاقل ان يسيئ الظن باحد من اولياء الله عزوجل ويجب عليه ان يؤول اقوالهم و افعالهم مادام لم يلحق بدرجتهم ولا يعجز عن ذلك الا قليل التوفيق قال في شرح المهذب ثم اذا اول فليؤل كلامهم الى سبعين وجها ولا نقبل عنه تاويلا واحدا ماذاك الا تعنت اه (فصل اول ص۹)

گذر گئی (تم سے اُن کے اعمال کا سوال نہ ہوگا تو تحقیق کی بھی ضرورت نہیں) لیکن ہمارے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ ہر صاحب عقل پر یہ بات حرام ہے کہ اولیاء اللہ میں کسی کے ساتھ بھی بدگمانی رکھے اور اوپر واجب ہے کہ اُن کے اقوال و افعال کی تاویل کرتا رہے جب تک کہ اُن کے درجہ تک نہ پہونچے (اور وہاں تک پہونچنے پر پھر اسکو حق ہے کلام کرنے کا) اور جسکو اتنی بھی توفیق نہ ہو وہ بالکل ہی گیا گذرا ہوا اور انھوں نے شرح مہذب میں فرمایا کہ پھر جب تاویل کرے تو اُن کے کلام کی ستر وجوہ تک تاویل کرے (تاکہ جسطرح بھی ممکن ہو اُن پر سے اعتراض کو اٹھا دے) اور ہم صرف ایک (دو) تاویل کو قبول نہ کرینگے (کہ ایک دو احتمال نکالکر پھر اُنکو رد کرکے اعتراض کو قائم رکھے) ایسا کرنا محض تعنت (وعناد) ہے۔

(ع۱۳) وممن اثنى عليه ايضا الامام ابن اسعد اليافعي وصرح بولايته العظمى كما نقل ذلك عن شيخ الاسلام في شرحه للروض قال ومن عادى اولياء الله فكانما عادى الله وان كان لم يبلغ حد التكفير الموجب للخلود في النار۔ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور امام یافعی نے بھی شیخ کی ثنا کی ہے اور اُن کی ولایت عظمیٰ کی تصریح کی ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے اُنکی شرح روض میں یہ منقول ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص اولیاء اللہ سے عداوت کرتا ہے وہ گویا اللہ تعالیٰ سے عداوت کرتا ہے گو یہ (عداوت رکھنے والا) شخص حد تکفیر تک نہ پہونچا ہو جو خلود فی النار کی موجب ہے۔

(ع۱۴) وممن اثنى عليه ايضا من مشائخنا محمد المغربي الشاذلي شيخ الجلال السيوطي

(ترجمہ) اور ہمارے مشائخ میں سے محمد مغربی شاذلی سے بھی جو کہ جلال سیوطی

وترجمہ بانہ مربی العارفین کما ان الجنید مربی المریدین (فصل اول ص۹)

کے شیخ ہیں اُن پر ثنا کی ہے اور اس عنوان سے اُن کا ذکر کیا ہے کہ وہ مربی ہیں اہل عرفان کے جیسا حضرت جنید رح مربی ہیں اہل ارادت کے۔

(۱۵) قال الشیخ سراج الدین المخزومی وقد شرح کتابہ الفصوص جماعۃ من الاعلام الشافعیۃ وغیرھم منھم الشیخ بدرالدین بن جماعۃ الخ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) شیخ سراج الدین نے لکھا ہے کہ شیخ کی کتاب فصوص کی شرح ایک بڑی جماعت نے کی ہے جنمیں مشاہیر شافعیہ بھی ہیں اور دوسرے لوگ بھی ہیں اُن میں سے شیخ بدرالدین بن جماعۃ بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی۔)

(۱۶) قال (الفیروز آبادی) وقد کان قاضی القضاۃ الشیخ شمس الدین الخونجی الشافعی یخدمہ خدمۃ العبید (فصل اول ص۱۰)

(ترجمہ) فیروز آبادی نے فرمایا کہ قاضی القضاۃ شیخ شمس الدین خونجی شافعی شیخ ابن العربی کی خدمت غلاموں کی طرح کرتے تھے۔

(۱۷) وکان الشیخ عزالدین بن عبدالسلام یقول ما وقع الانکار من بعضھم علی الشیخ الا رفقا بضعفاء الفقھاء الذین لیس لھم نصیب تام من احوال الفقراء خوفا ان یفھموا من کلام الشیخ امرا لا یوافق الشرع فیضلوا ولو انھم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحھم و امنوا من مخالفۃ الشریعۃ قال الشعرانی ولماما اشاعہ بعض المنکرین عن الشیخ عزالدین بن عبد السلام وعن شیخنا الشیخ سراج الدین البلقینی انھما امرا

(ترجمہ) شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے تھے کہ بعض علماء سے جو شیخ پر نکیر واقع ہوا ہے وہ صرف ایسے ضعفاء فقہاء کی ذہنیت سے ہوا ہے جنکو فقراء کے احوال سے بہرہ وافر نہ تھا صرف اس احتمال سے کہ شیخ کے کلام سے کوئی ایسی بات نہ سمجھ لیں جو شرع کی موافق نہ ہو اور گمراہ ہو جاویں اور اگر وہ فقہاء فقراء کی صحبت میں رہے ہوتے تو ان کی اصطلاحات کو پہچانتے اور مخالفت شریعت سے مامون رہتے امام شعرانی فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ

باحراق كتب الشيخ فكذب وزور الخ (فصل اول ص۱۰)

عز الدین اور شیخ سراج الدین بلقینی سے شائع کیا ہے کہ اُن دونوں حضرات نے شیخ کی کتابیں جلانیکا حکم دیا تھا یہ محض جھوٹ اور گھڑت ہے۔

(ص۱۸ و۱۹ لذكر قول الشيخين فيه)

وقال الشيخ سراج الدين المخزومي كان شيخنا شيخ الاسلام سراج الدين البلقيني وكذلك الشيخ تقي الدين السبكي منكران على الشيخ في بداية امرهما ثم رجعا عن ذلك حين تحققا كلامه وتاويل مراده وندما على تفريطهما في حقه في البداية وسلما له الحال فيما اشكل عليهما عند النهاية فمن جملة ما ترجمه به الامام السبكي كان الشيخ محي الدين اية من ايات الله تعالى وان الفضل في زمانه رمى بمقاليده اليه وقال لا اعرف الا اياه ومن جملة ما قاله الشيخ سراج الدين البلقيني فيه حين سئل عنه اياكم والانكار على شيء من كلام الشيخ واطال الى ان قال ولم ازل تتبع كلامه في العقائد وغيرها واكثر من النظر في اسرار كلامه وروابطه حتى تحققت بمعرفة ما هو عليه من الحق ووافقت الجم الغفير المعتقدين له من الخلق وحمدت الله

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی (مذکور ص۲) نے فرمایا کہ ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی اور اسی طرح شیخ تقی الدین سبکی ابتدا میں شیخ ابن العربی پر نکیر رکھتے تھے پھر دونوں صاحبوں نے اس سے رجوع کر لیا جب اُن کے کلام کی اور تفسیر مراد کی اُن کو تحقیق ہو گئی اور ابتدا میں جو ان کے حق میں تقصیر واقع ہوئی تھی اسپر نادم ہوئے اور انتہا میں اُن کے حال کو ایسے امور میں جو ان پر مشتبہ رہے مسلم رکھا سو امام سبکی نے جو اُن کا ترجمہ ذکر کیا ہے اُسمیں سے یہ بھی ہے کہ شیخ محی الدین آیۃ من آیات اللہ تھے اور فضیلت نے اُن کے زمانہ میں اپنی کنجیاں اُنکی طرف پھینکدی تھیں اور کہدیا تھا کہ میں ان کے سوا کسی کو نہیں جانتا (جسکو کنجیاں سپرد کردوں) اور شیخ سراج الدین بلقینی کے مقالات میں سے جبکہ اُن سے ان کی نسبت پوچھا گیا اُن کا یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر انکار مت کرو اور کلام طویل فرمایا یہ بھی کہا کہ میں ہمیشہ عقائد وغیرہ

عزوجل اذلم اکتب فی دیوان الغافلین عن مقامہ الجاحدین لکراماتہ و احوالہ اھ (فصل اول ص۱۰) ثم قال المخزومی فمن نقل عن الشیخ تقی الدین السبکی او عن الشیخ سراج الدین البلقینی انہما بقیا علی انکارھما علی الشیخ محی الدین الی ان ماتا فھو مخطئ (فصل اول ص۱۱)

میں اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا اور اُنکے کلام کے اسرار اور اسالیب میں کثرت سے غور کرتا رہا یہاں تک کہ حسن امر حق پر وہ قائم ہیں اُسکی معرفت کی مجکو تحقیق ہوگئی اور خلق میں جو جم غفیر اُن کے معتقد ہیں میں نے اُن کی موافقت کرلی اور میں نے اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کہ میں اُن لوگوں کے دفتر میں نہیں لکھا گیا جو اُن کے مقام سے غافل ہیں اور اُن کی کرامات اور احوال کے منکر ہیں پھر مخزومی نے یہ فرمایا کہ جو شخص شیخ تقی الدین سبکی یا شیخ سراج الدین بلقینی سے یہ نقل کرے کہ وہ دونوں اپنے اس انکار پر وقت وفات تک باقی رہے سو وہ غلط نقل کرتا ہے **ف** اوپر کے نمبر میں شیخ بلقینی کی طرف احراق کتب کی نسبت کرنے کی تکذیب تھی اور یہاں ابتدا میں نکیر کا اثبات ہے سو ممکن ہے کہ وہ نکیر بھی اس درجہ کا نہو اور اگر شیخ عزالدین کا نکیر بھی ثابت ہو جاوے وہاں بھی احراق کا اثبات لازم نہیں آتا۔ یا بعض واقعات سے کسی راوی کو شبہ ہو گیا ہو جیسا امام شعرانی نے ایک طویل قصہ بسند شیخ صلاح الدین قلانسی خود شیخ عزالدین کے خادم سے نقل کیا ہے کہ کسی شخص نے شیخ عزالدین کی مجلس میں زندیق کی مثال میں شیخ محی الدین کا نام لیا عزالدین ساکت رہے پھر شام کے وقت خادم نے پوچھا کہ اس وقت قطب کون ہے انھوں نے شیخ محی الدین کا نام لیا خادم کو بڑی حیرت ہوئی انھوں نے متحیر دیکھکر فرمایا کہ وہ مجلس فقہاء کی تھی وہاں بجز سکوت کے چارہ نہ تھا (فصل اول ص۱۱) پس ممکن ہے کہ اس سکوت سے کسی کو شبہ ہو گیا ہو۔

(ع۲) وسئل العماد بن کثیر رحمہ اللہ عمن یخطئ الشیخ محی الدین فقال اخشی ان یکون من یخطئہ ھو المخطئ وقد انکر

(ترجمہ) عماد بن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس شخص کی نسبت پوچھا گیا جو شیخ محی الدین کو غلط کار بتلاتا ہے انھوں نے

قوم علیہ فوقعوا فی المہالک۔
(فصل اول ص۱۱)

فرمایا مجھکو بھی خوف ہے کہ جو شخص اُن کو غلط کار بتلاتا ہے وہی غلط کار رہو اور ایک قوم نے اُن پر نکیر کیا سو وہ ہلاکتوں میں مبتلا ہو گئے۔

(۲۱) وقد صنعت الجلال السیوطی کتابا فی الرد عن الشیخ محی الدین سماہ تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی و کتابا اخر سماہ قمع المعارض فی نصرۃ ابن الفارض لما وقعت فتنۃ الشیخ برہان الدین البقاعی بمصر۔
(فصل اول ص۱۱)

(ترجمہ) شیخ جلال الدین سیوطی رہ نے شیخ محی الدین کی طرف سے جواب دینے کیلئے ایک کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا ہے تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی ایک اور کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا ہے قمع المعارض فی نصرۃ ابن الفارض جسوقت شیخ برہان الدین بقاعی کا فتنہ مصر میں واقع ہوا تھا۔

(۲۲) وفی المعروضات المریوۃ (یعنی معروضات المفتی ابی السعود) ما معناہ من قال عن فصوص الحکم للشیخ محی الدین ابن العربی انہ خارج عن الشریعۃ وقد صنفہ للاضلال ومن طالعہ ملحد ما ذا یلزمہ اجاب نعم فیہ کلمات تبائن الشریعۃ الی قولہ لکنا تیقنا ان بعض الیہود افتراھا علی الشیخ قدس اللہ سرہ (در مختار باب المرتد)

(ترجمہ) معروضات ابو سعود میں یہ مضمون ہے جسکا حاصل یہ ہے (کسی نے سوال کیا) کہ جو شخص فصوص الحکم کی نسبت یہ کہے کہ وہ شریعت سے خارج ہے اور شیخ نے اسکو گمراہ کرنے کے لئے تصنیف کیا ہے اور جو اُسکا مطالعہ کرے وہ ملحد ہے تو ایسے شخص پر کیا لازم آتا ہے انھوں نے جواب دیا کہ واقعی اسمیں کچھ ایسے کلمات ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں لیکن ہم نے یقین حاصل کر لیا ہے کہ بعض یہود نے ایسے کلمات شیخ پر افترا کئے ہیں **ف** یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتری ہیں یا ماؤل۔ علامہ شامی نے اس تحقیق میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کے لئے عبد الغنی

نابلسی کی کتاب الرد المتین علی منتقص العارف محی الدین کا حوالہ دیا ہے لیکن احقر کا مقصود اس عبارت کے نقل سے یہ ہے کہ مفتی ابو سعود کہ اعظم علماء ظاہر سے ہیں نیز شیخ کے معتقدین سے ہیں۔

(۲۳) وحسبك قول زروق وغيره من الفحول ذاكرين بعض فضله هو عرف بكل فن من اهله واذا اطلق الشيخ الاكبر في عرف القوم فهو المراد وتمامه في ط عن طبقات المناوي (رد المحتار تحت القول المذكور)

(ترجمہ) اور تمہارے لئے زروق اور دوسرے علماء فحول کا قول کافی ہے جو شیخ کے بعض فضائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ ہر فن کو اس فن والوں سے زیادہ جانتے ہیں اور جب شیخ اکبر کا لفظ صوفیہ میں بولا جاتا ہے تو شیخ ہی مراد ہوتے ہیں

(۲۴) وللمحقق ابن كمال باشا فتوى قال فيها بعد ما ابدع في مدحه وله مصنفات كثيرة منها فصوص حكمية وفتوحات مكية بعض مسائلها مفهوم النص والمعنى وموافق الامر الالهي والشرع النبوي وبعضها خفي عن ادراك اهل الظاهر دون اهل الكشف والباطن ومن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا (رد المحتار بعد القول المذكور بقدر صفحة)

(ترجمہ) اور محقق ابن کمال پاشا کا ایک فتوی ہے انھوں نے اسمیں بعد مدح بدیع شیخ کے فرمایا ہے کہ شیخ کے بہت مصنفات ہیں انہیں ایک فصوص حکمیہ ہے ایک فتوحات مکیہ ہے اُن کے بعض مسائل تو مفہوم اللفظ والمعنی اور امر الٰہی وشرع نبوی کے موافق ہیں اور بعض اہل ظاہر کے ادراک سے خفی ہیں نہ کہ اہل کشف و اہل باطن سے اور جو شخص معنی مراد پر مطلع نہ ہو اُسپر ایسے مقام میں سکوت واجب ہے بدلیل ارشاد حق تعالیٰ کے ایسی چیز کی پیروی مت کرو جسکی تمکو تحقیق نہیں بلاشبہ سمع وبصر وقلب ان سب سے بازپرس ہوگی۔

(۲۵) خود شیخ عبد الوہاب شعرانی کہ اجلہ محققین سے ہیں اکثر نقول مذکورہ اُن ہی کی کتاب

یواقیت سے ماخوذ ہیں اور درمختار میں بعد عبارت ع۲۲ کے اُن کی ایک اور کتاب کا حوالہ بھی اس باب میں دیا گیا ہے اس عبارت میں وقد اثنٰی علیہ الشیخ العارف عبد الوہاب الشعرانی سیما فی کتابہ تنبیہ الاغبیاء علی قطرۃ من بحر علوم الاولیاء فعلیک بہ وباللہ التوفیق **ف** اس مدعا میں لاتعد ولا تحصی شہادات ہیں اختصار کیلئے ان پر اکتفا کافی سمجھا گیا۔

فصل سوم۔ جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہیے:۔

(ع۱) قال الشعرانی واوصی کل من عجز الی قولہ ولا یتعداہ اھ۔

(**ترجمہ**) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (ع۱) میں مذکور ہوا۔ اس قول سے ثابت ہوا کہ علوم کشفیہ پر بدون اُسکی حقیقت سمجھے ہوئے اعتقاد نہ رکھے بلکہ اعتقاد عامہ علما کی تحقیق کے موافق رکھے۔

(ع۲) وقال ایض وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری الی قولہ فاحسن احوالہ الوقف اھ۔

(**ترجمہ**) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (ع۳) میں مذکور ہوا اس قول سے ثابت ہوا کہ ایسے علوم کشفیہ میں جنکا کتاب و سنت کے ساتھ نہ موافق ہونا محقق ہو نہ مخالف ہونا توقف کرے یعنی نہ اعتقاد رکھے نہ اعتراض کرے۔

(ع۳) قال الشعرانی وجمیع مالم یفہمہ الناس من کلامہ انما ہو لعلو مراقیہ وجمیع ما عارض من کلامہ ظاہر الشریعۃ وما علیہ الجمہور فہو مدسوس علیہ کما اخبرنی بذلک سیدی الشیخ ابو الطاہر المغربی نزیل مکۃ المشرفۃ ثم اخرج لی نسخۃ الفتوحات التی قابلہا علی نسخۃ الشیخ التی بخطہ فی مدینۃ قونیۃ فلم

(**ترجمہ**) اور شیخ ابن العربی کا کلام جسقدر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اسکا سبب اُس کلام کا بلند پایہ ہونا ہے اور جسقدر اُن کا کلام ظاہر شریعت اور طریق جمہور کے خلاف ہے وہ ان کے کلام میں خارج سے داخل کیا گیا ہے چنانچہ شیخ ابو الطاہر مغربی نزیل مکہ نے مجھسے اول یہ بیان کیا پھر اسکے بعد میرے دکھلانیکے

ار فیہا شیئا مما کنت توقفت فیہ وحذفتہ حین اختصرت الفتوحات (فصل اول ص۷)

لئے فتوحات کا وہ نسخہ نکالا جسکو حضرت شیخ کے اُس نسخہ سے مقابلہ کیا تھا جو شیخ کے خاص قلم کا لکھا ہوا شہر قونیہ میں تھا سو میں نے اُس نسخہ میں ان عبارتوں میں سے کوئی عبارت نہیں دیکھی جنمیں مجکو تردد تھا اور فتوحات کے اختصار کے وقت میں نے اُن کو حذف کر دیا تھا **ف** اور شعرانی نے اسکے بعد چند واقعات ان دسائس کے بیان کئے اس سے ثابت ہوا کہ بزرگوں کے کلام میں مفسدین نے کچھ عبارتیں ملحق بھی کر دی ہیں سو جہاں تاویل نہ ہو سکے وہاں بجائے بزرگوں پر اعتراض کرنے کے یہی احتمال تجویز کرے کہ شاید کسی نے یہ مضامین ٹھونس دئے ہوں۔

(۴) وکان ابو عبد اللہ القرشی یقول من غضّ[عہ] من ولی اللہ عزوجل ضرب فی قلبہ سہم مسموم ولم یمت حتی تفسد عقیدتہ ویخاف علیہ من سوء الخاتمۃ (فصل اول ص۸)

(**ترجمہ**) اور ابو عبد اللہ قرشی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص مقبول حق کی تنقیص کرے اُسکے قلب میں ایک زہر آلود تیر (قہر کا) لگتا ہے اور وہ مرتا نہیں یہانتک کہ اُسکے عقائد فاسد ہو جاتے ہیں اور اُسپر سوء خاتمہ کا اندیشہ ہوتا ہے **ف** اس سے ثابت ہوا کہ کسی کلام محتمل دلالۃً وثبوتاً کے سبب اکابر کی تنقیص اور اُن پر طعن کرنا نہایت خطرناک حالت ہے۔

(۵) وکان ابو تراب النخشبی۔ یقول اذا الف القلب الاعراض عن اللہ صحبتہ الوقیعۃ فی اولیائہ۔ (فصل اول ص۸)

(**ترجمہ**) ابو تراب نخشبی فرماتے تھے کہ جب قلب اعراض عن اللہ کا خوگر ہو جاتا ہے تو اولیاء اللہ کی غیبت اُسکی لازم حال ہو جاتی ہے **ف** اس سے ثابت ہوا کہ مقبولان حق پر طعن وتشنیع علامت ہے اعراض عن الحق کی۔

(۶) وقد صنف الشیخ سراج الدین المخزومی کتابا فی الرد عن الشیخ محی الدین

(**ترجمہ**) اور شیخ سراج الدین مخزومی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جسمیں شیخ

عہ فی القاموس غض منہ نقص ووضع من قدرہ ۱۲ منہ

وقال كيف يسوغ لاحد من امثالنا الانكار على مالم يفهمه من كلامه في الفتوحات وغيرها وقد وقف على ما فيها نحو من الف عالم وتلقوها بالقبول (فصل اول ص۹)

محی الدین کی طرف سے جواب دئے ہیں اور کہا ہے کہ ہم جیسوں کو کیا زیبا ہے کہ اُن کا کلام جو فتوحات وغیرہ میں ہے جسکو ہم نہیں سمجھے اُسپر اعتراض کریں حالانکہ اُن مضامین پر قریب ایک ہزار عالم کے مطلع ہو چکے ہیں اور اُن کو قبول کر چکے ہیں۔ **ف** اسمیں اسپر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر بس ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علما اُن کو قبول کر چکے ہیں

(۱۳) ومن جملة ما قاله الشيخ سراج الدين البلقيني فيه حين سئل عنه اياكم و الانكار على شئ من كلام الشيخ محي الدين فانه رح لما خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبر في اخر عمره في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلة وفي غيرها بما لا يخفى على من هو في درجته من اهل الاشارات ثم انه جاء من بعده قوم عمي عن طريقه فغلطوه في ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه ولا سألوا من يسلك بهم الى ايضاحه وذلك ان كلام الشيخ رح مختصر رموز وروابط واشارات وضوابط وحذف مضافات هي في علمه وعلم امثاله معلومة وعند غيرهم من الجهال مجهولة ولو انهم نظروا الى كلماته

(**ترجمہ**) اور منجملہ مقالات شیخ سراج الدین بلقینی کے جبکہ اُن سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا اُن کا یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ نے جب بحار معرفت و تحقیق حقائق میں قدم رکھا تو اپنی آخر عمر میں اُن مضامین کو لیکر عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزلات موصلہ وغیرہا میں ہیں جو اُن اہل اشارات پر مخفی نہیں جو کہ اُن کے درجہ میں ہیں پھر اُن کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو اُن کے طریق سے نابینا تھی اُنھوں نے اُن مضامین میں اُن کی تغلیط کی بلکہ اُن عبارتوں کے سبب آپکی تکفیر کی اور اُن لوگوں کو شیخ کی اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے ایسے شخص سے پوچھا جو اُن کو اسکے ایضاح

بدلائلہا وتطبیقاتہا وعرفوا نتائجہا ومقدماتہا لنالوا الثمرات المرادۃ ولم یباین اعتقادھم اعتقادہ الی قولہ ولم ازل انتبع کلامہ الخ (فصل ول ص۱۱)

کی طرف رہنمائی کرتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شیخ کے کلام کے تحت میں کچھ رموز اور روابط ہیں اور کچھ اشارات وضوابط ہیں اور (قرائن سے) کچھ مضافات محذوف ہیں جو شیخ کے اور امثال شیخ کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہال کے نزدیک مجہول ہیں اور اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل وتطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور اُن کے نتائج ومقدمات کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک اُن کو رسائی ہوتی اور اُن کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف نہوتا یہ مضمون اس قول تک چلایا گیا ہے میں ہمیشہ اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا (اُنکا یہ قول فصل دوم ص۱۹ میں اختصار کے ساتھ آچکا ہے) **ف** اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے سمجھنے کے لئے خاص قرائن واسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو یہی احتمال اعتراض نکرنے کے لئے کافی ہے۔

(مش) قال الشعرانی رح اعلم رحمك اللہ انہ لا یجوز الانکار علی القوم الا بعد معرفۃ مصطلحھم فی الفاظھم ثم اذا رأینا بعد ذلك کلامھم مخالفا للشریعۃ رمینا بہ وقال الشیخ مجد الدین الفیروزآبادی صاحب کتاب القاموس فی اللغۃ لا یجوز لاحد ان ینکر علی القوم ببادی الرأی لعلو مراتبھم فی الفھم والکشف قال ولم یبلغنا عن احد منھم انہ امر بشیٔ یھدم الدین ولا نھی احدا عن الوضؤ ولا عن الصلوۃ ولا غیرھما من فرائض الاسلام ومستحباتہ انما یتکلمون بکلام

(**ترجمہ**) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ جاننا چاہئے کہ جماعت صوفیہ پر اعتراض کرنا بدون اسکے کہ انکی عبارات میں اُن کی اصطلاحات کو جانتا ہو جائز نہیں پھر اسکے بعد جب ہم اُن کے کلام کو شریعت کے خلاف دیکھیں گے تو اُسکو پھینک دینگے اور شیخ مجدالدین صاحب قاموس کہتے ہیں کہ کسی شخص کو اجازت نہیں کہ اس جماعت پر محض سرسری نظر سے اعتراض کردے کیونکہ اُنکا مرتبہ فہم اور کشف میں بہت بلند ہے۔ (معترض کی وہانتک رسائی بھی نہیں ہوئی) اور اُنھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہمکو کسی بزرگ

يدق عن الافهام وكان يقول قد يبلغ القوم فى المقامات ودرجات العلوم الى المقامات المجهولة والعلوم المجهولة التى لم يصرح بها فى كتاب ولا سنة ولكن اكابر العلماء العاملين قد يردون ذلك الى الكتاب والسنة بطريق دقيق بحسن استنباطهم وحسن ظنهم بالصالحين ولكن ما كل احد يتربص اذا سمع كلاما لا يفهمه بل يبادر الى الانكار على صاحبه و خلق الانسان عجولا (فصل ثانى ص ۱۲)

سے یہ روایت نہیں پہونچی کہ انھوں نے کسی ایسی بات کا حکم دیا ہو جو دین کی ہادم ہو اور نہ کسی کو وضو رکھنے سے منع کیا نہ نماز سے اور نہ اسلام کے کسی فرض یا مستحب سے (جب وہ اعمال و فروع میں خلاف شریعت کوئی تصرف نہیں کرتے تو عقائد و اصول میں تو اسکا کب احتمال ہے البتہ) صرف اتنی بات ہے کہ وہ بعض کلام ایسا کرتے ہیں جو عام افہام سے دقیق ہوتا ہے اور یہ بھی کہتے تھے کہ کبھی یہ حضرات مقامات اور علوم میں ایسے نامعلوم مقامات اور علوم تک پہونچ جاتے ہیں جنکی کتاب وسنت میں تصریح نہیں کیگئی لیکن اکابر علماء باعمل ان علوم کو اپنے حسن استنباط اور صلحاء کے ساتھ حسن ظن کے سبب طریق دقیق سے کتاب وسنت کی طرف راجع کردیتے ہیں لیکن ہر شخص ایسا نہیں کہ جب ایسا کلام سنے جو سمجھ میں نہ آوے تو کچھ انتظار بھی کرے بلکہ صاحب کلام پر اعتراض کرنے میں مبادرت کر بیٹھتا ہے اور انسان پیدا ہی ہوا ہے جلد باز۔

ف اسمیں دلالت ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اعتراض نکرے اور سمجھ میں آنا موقوف ہے انکی اصطلاحات جاننے پر اور اُن کے رتبہ تک پہونچنے پر پس ان شرائط کے اجتماع کے بعد اگر قرآن وحدیث کے خلاف دیکھے تو اسکو رد کرنے کا حق ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

(۴۹) وكان شيخ الاسلام المخزومى يقول لا يجوز لاحد من العلماء الانكار على الصوفية الا ان يسلك طريقهم ويرى افعالهم واقوالهم مخالفا للكتاب والسنة واما الاشاعة عنهم فلا يجوز الانكار عليهم

(**ترجمہ**) اور شیخ الاسلام مخزومی فرماتے تھے کہ کسی عالم کو صوفیہ پر انکار کرنا جائز نہیں جب تک کہ اُن کے طریق پر سلوک نہ اختیار کرے اور (اسکے بعد) اُن کے اقوال وافعال کو کتاب وسنت کے خلاف دیکھے باقی (بدون

ولا سبهم والطال في ذلك ثم قال وبالجملة فاقل ما يجب على المنكر حتى يسوغ لهم اللهم بالانكار ان يعرف سبعين امرًا ثم بعد ذلك يسوغ له الانكار منها غوصه في معرفة معجزات الرسل على اختلاف طبقاتهم وكرامات الاولياء على اختلاف طبقاتهم ويؤمن بها ويعتقد ان الاولياء يرثون الانبياء في جميع معجزاتهم الا ما استثني ومنها اطلاعه على كتب التفسير والتاويل وشرائطه ويتبحر في معرفة لغات العرب في مجازاتها واستعاراتها حتى يبلغ الغاية ومنها كثرة الاطلاع على مقامات السلف والخلف في معنى ايات الصفات واخبارها ومن اخذ بالظاهر ومن اول ومن دليله ارجح من الاخر ومنها تبحره في علم الاصوليين ومعرفة منازع ائمة الكلام ومنها وهو اهمها معرفة اصطلاح القوم فيما عبروا عنه من التجلي الذاتي والصوري وما هو الذات وذات الذات ومعرفة حضرات الاسماء والصفات والفرق بين الحضرات وبين الاحدية والوحدانية والواحدية ومعرفة الظهور والبطون والازل والابد وعالم الغيب والكون والشهادة والشئون و

تحقیق) اُنکی خبریں شائع کرنا سو (اس طرح سے) انپر اعتراض کرنا یا اُن کو برا کہنا یہ جائز نہیں اور اسمیں کلام طویل کیا پھر فرمایا کہ اقل درجہ جو معترض پر لازم ہے جسکے بعد قصد انکار کی گنجائش ہے کہ ستر امر کی معرفت حاصل کرے اسکے بعد انکار کی گنجایش ہو سکتی ہے۔

منجملہ اُن ستر کے ایک یہ ہے کہ پیغمبروں کے اور اولیاء کے طبقات کے اختلاف پر نظر کرتے ہوئے اُن کے معجزات اور کرامات کی معرفت میں غواص ہو۔ اور اُن کی تصدیق کرتا ہو اور اسکا اعتقاد رکھتا ہو کہ اولیاء حضرات انبیاء کے جمیع معجزات میں وارث ہوتے ہیں بجز (شرعی) مستثنیات کے اور منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ یہ شخص کتب تفسیر و تاویل اور اُسکے شرائط پر مطلع ہو اور نیز لغات عرب کے مجازات و استعارات کی معرفت میں ایسا تبحر رکھتا ہو کہ درجۂ کمال تک پہونچ گیا ہو اور منجملہ اُن کے یہ ہے کہ آیات و احادیث صفات کے معانی میں سلف اور خلف کے مقامات پر کثیر الاطلاع ہو اور یہ کہ کس نے ظاہر کو لیا ہے اور کس نے تاویل کی ہے اور یہ کہ کسکی دلیل دوسرے سے راجح ہے اور منجملہ اُن کے علم اہل اصول میں متبحر ہو اور ائمہ

علم الماھیۃ والھویۃ والسکر والمحبۃ ومن ھو الصادق فی السکر حتی یسامح ومن ھو الکاذب حتی یواخذ وغیر ذلک فمن لم یعرف مرادھم کیف یحل کلامھم او ینکر علیھم بما لیس من مرادھم۔ (فصل ثانی ص۱۲)

کلام کے مناشی نزاع کی معرفت رکھتا ہو اور منجملہ اُن کے اور یہ سب سے زیادہ اہم ہے یہ ہے کہ صوفیہ جن عنوانات سے (مقصود کی) تعبیر کرتے ہیں اُن میں اُن کی اصطلاحات کو جانتا ہو (وہ عنوانات یہ ہیں) جیسے تجلی ذاتی و صوری اور ذات کیا ہے اور ذات الذات کیا ہے اور حضرات اسماء و صفات کی معرفت اور اُن حضرات میں فرق اور احدیت و وحدانیت و واحدیت میں فرق اور ظہور و بطون اور ازل اور ابد اور عالم الغیب والکون و عالم الشہادۃ والشئون اور علم الماھیۃ والھویۃ اور سکر و محبت کی معرفت رکھتا ہو اور یہ کہ سکر میں کون صادق ہے جس سے چشم پوشی کیجاوے اور کون کاذب ہے جس سے مواخذہ کیا جاوے اور اسکے علاوہ دوسری اصطلاحات پس جو شخص اُن کی مراد ہی کو نہ پہچانے گا وہ اُن کے کلام کو کسطرح حل کریگا یا اُن پر ایسے امر سے کیسے اعتراض کریگا جو اُنکی مراد ہی نہیں **ف** اسمیں دلالت ہے کہ جو شخص ایسا جامع و محقق نہ ہو اُسکا خاموش ہی رہنا اسلم ہے

(ع۱۰) وکان الشیخ مجد الدین یقول لا ینبغی لاحد من اھل الفکر والنظر الاعتراض علی اھل العطایا والمنح (فصل ثانی ص۱۲)

(**ترجمہ**) شیخ مجد الدین صاحب قاموس فرماتے تھے کہ اہل فکر و نظر (یعنی اہل علوم مکتسبہ) کو زیبا نہیں کہ اہل عطایا و مواہب (یعنی اہل علوم موہوبہ) پر اعتراض کریں۔

(ع۱۱) وذکر الشیخ محی الدین فی الباب الرابع والخمسین من الفتوحات فی کلام طویل ما نصہ ولم یزل علماء الظاھر فی کل عصر یتوقفون فی فھم کلام القوم وناھیک بالامام احمد بن سریج حضر یوما مجلس الجنید فقیل لہ ما فھمت من کلامہ فقال لا ادری ما یقول ولکن اجد لکلامہ صولۃ فی القلب ظاھرۃ

(**ترجمہ**) شیخ محی الدین رح نے فتوحات کے باب چوّن میں ایک کلام طویل کے ضمن میں یہ بھی فرمایا ہے کہ علماء ظاہر ہر زمانہ میں صوفیہ کے کلام کے سمجھنے میں توقف کرتے رہے اور تمہارے لئے امام احمد ابن سریج کا واقعہ کافی ہے کہ وہ ایک روز حضرت جنید کی مجلس میں حاضر ہوئے اُن سے پوچھا گیا کہ تم نے اُن کے کلام سے کیا سمجھا انھوں نے فرمایا کہ مجکو کچھ معلوم نہیں ہوا

تدل علی عمل فی الباطن واخلاص فی الضمیر ولیس کلامہ کلام مبطل انتہی (فصل ثالث ص۱۶)

کہ وہ کیا کہتے ہیں لیکن میں ان کے کلام کی ایک شوکت ظاہرہ قلب میں پاتا تھا جو عمل فی الباطن اور اخلاص فی الضمیر پر دلالت کرتی تھی اور اُن کا کلام صاحب باطل کا سا کلام نہ تھا۔

(عـ۱۲) وسأل الاستاد علی بن وفا رض من بعض العارفین علی لسان بعض المعترضین لم دون ہؤلاء العارفون معارفهم واسرارهم التی تضر بالقاصرین من الفقہاء وغیرهم فاجاب واطال ثم قال وحسبك جوابا ان من دون المعارف والاسرار لم یدونها للجمهور بل لو رأی من یطالع فیها ممن ہو لیس باهلها لنہاہ عنہا (فصل ثالث ص۱۰)

(ترجمہ) استاد علی بن وفا نے بعض عارفین سے بعض معترضین سے نقل کے طور پر پوچھا کہ ان عارفین نے اپنے معارف و اسرار کو جو غیر کاملین فقہاء وغیرہم کو مضر ہو کیوں مدون کیا انھوں نے ایک طویل جواب دیا اسکے بعد (بطور خلاصہ جواب کے) فرمایا کہ تمکو جواب کیلئے یہ (سمجھنا) کافی ہے کہ جنھوں نے معارف و اسرار کو مدون کیا ہے جمہور کے لئے نہیں کیا بلکہ اگر وہ ایسے شخص کو مطالعہ کرتے بھی دیکھتے جو اسکا اہل نہیں تو وہ اسکو منع کر دیتے (اہل طریق کے لئے مدون کیا ہے تاکہ وہ اپنے واردات کو اکابر کے واردات پر منطبق کر کے اُن کے خطا و صواب میں امتیاز کر سکیں۔)

(عـ۱۳) وکان بعض العارفین یقول نحن قوم یحرم النظر فی کتبنا علی من لم یکن من اہل طریقنا الخ (فصل ثالث ص۱۰)

(ترجمہ) اور بعض عارفین کا قول ہے کہ ہم وہ لوگ ہیں کہ ہماری کتابوں کا مطالعہ کرنا ایسے شخص پر حرام ہے جو ہمارے طریق پر نہ ہو الخ

(عـ۱۴) وقد کان الحسن البصری وکذلك الجنید والشبلی وغیرهم لا یقررون علم التوحید الا فی قعر بیوتهم بعد غلق ابوابهم وجعل مفاتیحها تحت ورکهم الخ قال الشعرانی وما ذلك الا لدقة مدارکهم ولا یجوز لاحد ان یعتقد فی هذه السادة

(ترجمہ) اور حسن بصری اور اسی طرح جنید و شبلی وغیرہم علم توحید (عارفانہ) کی تقریر اپنے گھروں کے اندر کرتے تھے دروازوں کو قفل لگا کر اور اُنکی کنجیاں اپنے کولھے کے نیچے رکھکر الخ امام شعرانی فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ بجز اسکے کہ ان کے

انهم ما يخفون كلامهم الا لكونهم فيه على ضلال حاشاهم من ذلك
(فصل ثالث ص۱۹)

مناشی ادراک دقیق ہیں اور کچھ نہیں اور کسی کو ان بزرگوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا جائز نہیں کہ یہ اخفاء اسلئے تھا کہ یہ لوگ غلطی پر تھے (اسلئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(عـ۱۵) وكان الامام ابو القاسم القشيري يقول نعم ما فعل القوم من الرموز فانهم انما فعلوا ذلك غيرة على طريق اهل الله عز وجل ان تظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصواب فيضلوا فی انفسهم ويضلوا غيرهم ولذلك نهوا المريد ان يطالع فى رسائل القوم لنفسه من غير قراءة على شيخ اھ۔
(فصل ثالث ص۱۹)

(ترجمہ) امام ابوالقاسم قشیری فرماتے تھے کہ صوفیہ نے یہ رموز میں تعبیر کرنے کا کام بہت اچھا کیا کہ اہل اللہ کا طریق غیر اہل اللہ پر ظاہر ہونے سے غیرت کی کہ وہ اسکو غلط سمجھتے اور خود بھی گمراہ ہوتے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے اور اسی لئے ان حضرات نے مرید (مبتدی) کو اس سے منع کر دیا ہے کہ وہ صوفیہ کے رسائل کا خود مطالعہ کرے بدون کسی شیخ سے پڑھے ہوئے

(عـ۱۶) وكان بعض العارفين رحمه الله يقول السنة جميع المحبين اعجمية على غيرهم وهي لاصحابهم عربية هذا كله فى حق المتمكنين من الاولياء و اما من غلب عليه حاله فمن ادب اهل الطريق التسليم له لانه يتكلم بلسان العشق لا بلسان العلم الصحيح
(فصل ثالث ص۲۰)

(ترجمہ) بعض عارفین کہتے تھے کہ عشاق کی لسان غیر عشاق کے لئے عجمی یعنی غیر مفہوم ہے اور وہی زبان اپنے ہم طریقوں کے لئے عربی یعنی مفہوم ہے اور یہ حکم اولیاء اہل تمکین کے حق میں ہے (کہ ان کی زبان اہل طریق کی سمجھ میں آتی ہے) باقی جن پر حال غالب ہے سو اہل طریق کے آداب میں سے یہ ہے کہ اس کے حال کو مسلم رکھیں (اور معذور سمجھیں) کیونکہ وہ لسان عشق سے بول رہا ہے نہ کہ علم صحیح

کی لسان سے (بخلاف اہل تمکین کے کہ انھوں نے عشق کے ساتھ علم صحیح کو بھی جمع کر رکھا ہے)

(۱۳) والیضاح قصۃ موسیٰ مع الخضر کما قالہ سیدی علی بن وفا فی کتابہ الوصایا ان فی القصۃ تعلیم موسیٰ علیہ السلام الی قولہ وعلم موسیٰ عند ذلک ان للہ تعالیٰ عبادا اقامھم لبیان العلوم الموھوبۃ وانہ لیس لاحدھما ان یعترض علی الاخر ولا ان ینازعہ فیما اقیم فیہ وان کان المعترض اعلی درجۃ فافھم (فصل ثالث صـ۳۰)

(ترجمہ) اور قصہ موسیٰ وخضر علیہما السلام کی توضیح جیسا کہ علی بن وفا نے اپنی کتاب وصایا میں کہا ہے یہ ہے کہ اس قصہ میں موسیٰ علیہ السلام کی تعلیم ہے الخ آگے چلکر کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اُس وقت جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے بندے بھی ہیں جنکو علوم الہامیہ کے اظہار کے لئے قائم فرمایا ہے اور یہ بھی جان لیا کہ ایک کو دوسرے پر اُسکے مقام میں اعتراض کرنے کا یا نزاع کرنے کا حق نہیں ہے اگرچہ معترض درجہ میں اعلیٰ ہو (اور گو یہ علوم الہامیہ امور کونیہ کے متعلق تھے مگر خلاف ظاہر ہونے کی علت کے اشتراک سے دوسرے علوم اسرار کا حکم بھی معلوم ہو گیا لیکن یہ شرط ہے کہ اُن کا بطلان یقینا معلوم نہ ہو اور اس قصہ میں اس شرط کا تحقق اس دلیل سے تھا کہ اللہ تعالیٰ مبطل کے پاس نہ بھیجتے اسی طرح اگر کوئی دوسری دلیل شرعی ہو)

(۱۴) ولا یخفی ان جملۃ العلوم ثلثۃ علم العقل وعلم الاحوال وعلم الاسرار الی ان قال واما علم الاسرار فھو العلم الذی فوق طور العقل ولذلک یتسارع الی صاحبہ الانکار لانہ حاصل من طریق الالھام وبما دمت بہ العقول الضعیفۃ او المتعصبۃ ومن ھنا کان من یرید تفھیم العلم لغیرہ لا یقدر

(ترجمہ) اور مخفی نہ رہے کہ جملہ علوم تین ۳ قسم پر ہیں علم عقل وعلم احوال وعلم اسرار آگے چلکر کہا ہے کہ علم اسرار وہ علم ہے جو طور عقل سے فوق ہے اور اسی لئے اس علم والے پر جلدی انکار کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ طریق الہام سے حاصل ہوتا ہے (جس سے اہل استدلال خالی ہیں) اور اکثر تو عقول ضعیفہ یا متعصبہ اس علم کو رد کر دیتے ہیں

ان یوصل العلم الی الافہام الضعیفۃ الا بضرب الامثلۃ والمخاطبات الشعریۃ واکثر علوم الکمل من ھذا القبیل اھ ملخصًا (فصل ثالث صـ۲۱)

اور اسی وجہ سے (کہ وہ عقول سے خارج ہیں) جو شخص یہ علم دوسرے کو سمجھانا چاہتا ہے وہ افہام ضعیفہ تک اس علم کو پہونچانے پر کسی طرح قادر نہیں ہوتا بجز اس کے کہ کچھ مثالیں یا خطابیات شعریہ بیان کرے (اسمیں اور بھی بُعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر علوم اسی قبیل سے ہیں۔

(۱۹) وقال فی الباب السادس و السبعین واربعمائۃ ثم علوم باللہ الی قولہ ذھب الحمایۃ

(**ترجمہ**) یہ وہی قول ہے جو فصل اول صـ۱ میں گذر چکا ہے اس سے اس فصل کا مقصود بھی ثابت ہوتا ہے اسلئے یہاں لایا گیا۔

(۲۰) قال فی الباب الخامس و السبعین ومائتین من الفتوحات یجب علی کل عارف ستر ما نعطف الحق تعالیٰ بہ علی قلبہ من علوم الاسرار ولا یظھرہ للعامۃ فیقع علیہ النکیر ومن ھنا قال ابو القاسم الجنید سید ھذہ الطائفۃ لا یبلغ احد درجۃ الحقیقۃ حتی یشھد علیہ الف صدیق بانہ زندیق وذلک لانہ اذا نطق بعلوم الاسرار لا یسع الصدیقین الا ان ینکروا علیہ غیرۃ علی ظاہر الشریعۃ المطہرۃ (فصل رابع صـ۲۵)

(**ترجمہ**) شیخ رض نے فتوحات کے باب دو سو پچھتر میں کہا ہے کہ ہر عارف پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے قلب پر علوم اسرار سے جو عطوفت فرمائی ہے اسکو پوشیدہ رکھے اور عام کے سامنے اسکو ظاہر نہ کرے جس سے اسپر نکیر واقع ہو (عوام کی طرف سے تو بوجہ نہ سمجھنے کے اور خواص کی طرف سے بضرورت حفظ نظام شریعت کے) اسی وجہ سے سید الطائفہ ابو القاسم جنید رح نے فرمایا ہے کہ کوئی شخص درجہ حقیقت تک نہیں پہونچتا جب تک کہ اسپر ہزار صدیق یہ شہادت ندیں کہ یہ زندیق ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدون انکار

کے کوئی چارہ نہیں رہتا ظاہر شریعت مطہرہ پر غیرت کے سبب۔

(ع۲۱) فعلم ان سبب انكار بعض الناس على الصوفية انما هو لدقة مداركهم ولو ان المنكر لزم الادب لسلم للقوم كل ما خالف فهمه مما لم يعارض كتابا ولا سنة ولا اجماعًا (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص۹۲)

(ترجمہ) پس معلوم ہوا کہ بعض لوگوں نے جو صوفیہ پر نکیر کیا ہے اُسکا سبب صرف یہ ہے کہ اُن کے مناشی ادراک دقیق ہیں اگر منکر ادب کا التزام کرتا تو جو اس کے فہم کے خلاف ہوتا مگر کتاب و سنت و اجماع کے معارض نہ ہوتا اُسکو صوفیہ کے لئے مسلم رکھتا (یعنی اعتراض نکرتا گو قبول بھی نکرتا)

(ع۲۲) وقد رأيت في كتاب الرعاية للشيخ عز الدين بن عبد السلام سلطان العلماء بمصر في عصره ما نصه كل الناس قعدوا على رسوم الشريعة و قعد الصوفية على قواعدها التي لا تتزلزل (مبحث وجلد وصفحہ مذکور)

(ترجمہ) میں نے شیخ عزالدین بن عبدالسلام (جو کہ اپنے زمانہ میں مصر میں سلطان العلماء تھے ان) کی کتاب الرعایۃ میں دیکھا ہے کہ تمام آدمی شریعت کے نشانوں پر بیٹھے ہیں اور صوفیہ اُس کے مرکزوں پر بیٹھے ہیں جنمیں تزلزل نہیں ہوتا

(ع۲۳) قال الجلال المحلي وغيره ولا التفات الى من رمى الشيخ الجنيدى في جملة من رمى بالزندقة الى قوله كانا يقولان اتحبون ان يرمى اولياء الله بالزندقة زورًا وبهتانًا عند من لا يعرف اصطلاحهم ثم قال الشعراني فعلم ان الانكار لم يزل في العلماء على الصوفية في كل عصر لدقة مداركهم لا لخروجهم عن الشريعة معاذ الله ان يقع الاولياء

(ترجمہ) جلال الدین محلی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اُس شخص کے قول کی طرف التفات نکیا جاوے جس نے متہمین بالزندقہ کی جماعت میں حضرت جنید کو بھی متہم کیا ہے (یعنی اتہام واقع بھی نہیں ہوا کیونکہ یہ اسرار کو ظاہر نہ فرماتے تھے) آگے چلکر کہتے ہیں کہ حضرت جنید و حسن بصری (ان علوم کو نہایت احتیاط سے بند مکان میں ظاہر کرتے تھے اور) فرماتے تھے کیا تم (ان علوم

فی ذلک وان جاز ذلک فی حقہم - (مبحث وجلد مذکور ص ۹۳، ۹۴)

کو ظاہر کرکے) یوں چاہتے ہو کہ اولیاء اللہ (جن سے ہم نے یہ علوم لئے ہیں) ایسے لوگوں کے نزدیک جھوٹ اور بہتان کے طور پر زندقہ کے ساتھ متہم کئے جاویں جو ان کی اصطلاحات نہیں جانتے پھر امام شعرانی فرماتے ہیں پس معلوم ہوا کہ صوفیہ پر علماء کے طرف سے ہر زمانہ میں انکار رہا ہے جسکا سبب اُن کے مناشی ادراک کا دقیق ہونا ہے نہ کہ اُنکا شریعت سے خارج ہونا معاذ اللہ جو اولیاء اللہ اس میں واقع ہوں گو (بوجہ غیر معصوم ہونے کے عقلاً یہ بھی ممکن ہے (مگر ہر ممکن کے لئے وقوع یا قرب وقوع بھی لازم نہیں نظراً الی الدلائل ومنہا حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض آمیں نہایت بعد ہو گیا ہے) **ف** حضرت جنید رحمہ کے قول سے بھی جو کہ بالاجماع مسلم ہیں اور ظاہراً بھی مشتبہ نہیں ہوئے اسرار و اہل اسرار کے ساتھ جو معاملہ رکھنا چاہیے معلوم ہو گیا کہ اُن پر نکیر تو کجا نکیر کا سبب بھی نہ بنیں۔

(عــ۲۴) قال الغزالی فی اقسام علوم الآخرۃ فالقسم الاول علم المکاشفۃ وهو علم الباطن وذلک غایۃ العلوم فقد قال بعض العارفین من لم یکن لہ نصیب من ہذا العلم اخاف علیہ سوء الخاتمۃ وادنی نصیب منہ التصدیق بہ وتسلیمہ لاہلہ الخ (احیاء العلوم کتاب العلم)

(**ترجمہ**) امام غزالی رحہ نے اقسام علوم آخرۃ میں فرمایا ہے کہ اُن میں سے ایک قسم علم مکاشفہ ہے اور وہ علم باطن ہے اور یہ غایت ہے تمام علوم کی (باقی عمل کا غایت ہونا اور حیثیت سے ہے) بعض عارفین نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو اس علم کا کوئی حصہ حاصل نہ ہو مجھکو اُسپر سوء خاتمہ کا اندیشہ ہے اور ادنی درجہ کا حصہ (کہ سوء خاتمہ سے بچانے کے لئے وہ بھی کافی ہے) یہ ہے کہ اسکی تصدیق کرے اور اس علم والوں کے لئے اسکو مسلم رکھے (اعتراض اور گستاخی نکرے کہ اولیاء سے عداوت رکھنے میں سوء خاتمہ کا خطرہ ہے)

(عــ۲۵) قال القاضی ثناء اللہ رح فی تفسیرہ تحت آیۃ کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلوا علیکم آیاتنا الآیۃ من اراد ان

(**ترجمہ**) قاضی ثناء اللہ رحہ نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف کے ساتھ تکلم کرنا چاہتا ہے اسکو ایسے مجازات

ينطق بتلك المعارف فلابد له من
ايراد مجازات واستعارات لا يهتدي
الى مرامها العوام فيفسقونه ويكفرونه
فان قيل فاى ضرورة في التكلم بها
ومابال القوم يصنعون فيها مجلدات
قلت ليس الغرض من تلك التصنيفات
اعطاء تلك العلوم ولا يحصل بمطالعة
تلك الكتب شئ من القرب والولاية
بل الغرض منها تنبيه العارفين المحصلين
لتلك العلوم بالجذب والسلوك على
بعض تفاصيلها وتطبيق احوال المريدين
ومواجيدهم على احوال الاكابر ومواجيدهم
لكي يظهر صحة احوالهم وتطمئن به قلوبهم
وكثيرا ما يتكلمون بتلك المعارف في غلبة
الاحوال فالطريق السوي للعوام عند
مطالعة كتبهم وسماع كلامهم عدم
الانكار وحمله على ظاهر الشريعة مهما
امكن بالتاويلات فان كلامهم رموز
واشارات او تفويض علمه الى علام
الغيوب كما هو شان المتشابهات
فان في كلامهم مجازات واستعارات
مصروفة عن الظاهر وليس شئ منها
مخالفا للشرع بل هي لب الكتاب

واستعارات لانا پڑتا ہے کہ اسکے مقصود
تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی اسلئے وہ
لوگ اسکو فاسق اور کافر بناتے ہیں اگر
کوئی سوال کریگا کہ پھر اسکے ساتھ تکلم کرنے
کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے
جواب دونگا کہ ان تصنیفات سے غرض
ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے
مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی
ہے بلکہ مقصود اُس سے اُن عارفین کو جوکہ
ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کررہے
ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے
اور مریدین کے احوال ومواجید کو اکابر کے
احوال ومواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تاکہ
اُن کے احوال کا صحیح ہونا ظاہر ہوجاوے
اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان
ہوجاوے اور بسا اوقات ان معارف
کے ساتھ غلبہ احوال میں تکلم کرتے ہیں پس
طریق مستقیم عوام کے لئے ان حضرات کا
کلام سننے کے وقت اور اُن کی کتابوں
کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض
نکریں اور اُن کو بقدر امکان تاویلات
کرکے ظاہر شریعت پر محمول کریں کیونکہ
اُن کا کلام رموز واشارات ہوتے ہیں یا

والسنۃ رزقنا اللہ سبحانہ بفضلہ والمنۃ (تفسیر مظہری)

(اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو علام الغیوب کے حوالہ کریں جیسا کہ متشابہات کی شان ہوتی ہے کیونکہ اُن کے کلام میں مجازات واستعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیرے جاتے ہیں اُن میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب وسنت کا مغز ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہمکو اپنے فضل واحسان سے نصیب فرماوے **ف** ان عبارات مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف وعلماء تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور منجملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن ظن بھی ہے اُن کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور اُن کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہراً خلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اُسکی موافق نہ رکھے نہ اُسکو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھ لے کیونکہ اُن حضرات کا مقصود عوام کے لئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبۂ حال پر محمول کرلے یا اعداء کے ملحق کردینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اُسکو مفوض بحق کرے اور بے سمجھے اعتراض وگستاخی نکرے کیونکہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بیحد متبع تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اُن سے کوئی ایسا امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جنکا مبنی ذوق وکشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات میں کیگئی ہے اور ان دونوں سے عوام واہل ظاہر بے بہرہ ہیں اسلئے اس کلام کے معارض شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کرسکتے گو رتبہ میں اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہوں اسلئے اُنکو اجمالاً تسلیم کرلینا چاہئے ورنہ گستاخی سے سوءِ خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص ویسا ہی محقق ہو اُسکو حق ہے کہ اُسپر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ خطاء اجتہادی تک خواہ ابطال تک

فصل چہارم اور معظم مقصود رسالہ کا یہی فصل ہے اسمیں اول اقوال منسوب الی الشیخ نقل کئے جاوینگے جو منشا ہوئے ہیں اعتراضات کے اور اُن کے بعد وہ اقوال حضرت شیخ کے وارد کئے جاوینگے جن سے اُن اعتراضات کا جواب حاصل ہوتا ہے اقوال

اعتراضیہ کو بعنوان اعتراب شروع کیا جاویگا اور اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب لایا جاویگا جیسا تمہید میں بھی مع تفسیر ان عنوانات کے مذکور ہوا ہے ۔

الاعتراب (۱)

مما انکرہ المتعصبون علی الشیخ بحسب الاشاعۃ قولهم ان الشیخ محی الدین یقول بفساد قول لا الہ الا اللہ وذلک کفر (فصل ثانی ص ۱۳)

(ترجمہ) متعصبین نے ایک اعتراض شیخ پر محض افواہی روایت کی بنا پر کیا ہے کہ شیخ محی الدین کلمہ لا الہ الا اللہ کے غیر صحیح ہونے کے قائل ہیں اور یہ کفر ہے ۔

الاقتراب (۱)

فی الفص للموسوی من الفصوص قبضہ عند ایمانہ قبل ان یکتسب شیئاً من الآثام والاسلام یجب ما قبلہ (الحل الاقوم مقام عشرین) وقال الشعرانی والجواب بتقدیر صحۃ ذلک عنہ ان المراد ان الحق تعالی ثابت فی الوہیتہ قبل اثبات المثبت ومن کان ثابتا لا یحتاج الی اثباتک اذ ما ثم من تثبت الوہیتہ من الخلق حتی ینفی وانما تعبد المؤمن بذلک علی سبیل التلاوۃ لیؤجرہ اللہ علی ذلک وحاشی ان یصح بفساد قول لا الہ الا اللہ هذا لا یقولہ عاقل لانها من القرآن المعظم فافهم (فصل ثانی ج ۱ ص ۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے فص موسوی میں ایک شخص کے بابت میں (جس نے مرتے وقت یہ کلمہ آمنت انہ لا الہ الا الذی آمنت بہ بنو اسرائیل کہا تھا جو ہم معنی ہے لا الہ الا اللہ کا اور اس شخص کے متعلق اس کلمہ کے نافع ہونے نہ ہونے کی مستقل بحث ۲۳ میں آتی ہے جو اس مقام کے ہمارے مقصود کو مضر نہیں) یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسکی روح اُسکے مومن ہونیکے وقت قبل اسکے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے قبض فرمائی اور اسلام تمام گذشتہ (کفر و معصیت) کو محو کر دیتا ہے تو دیکھو اس عبارت میں لا الہ الا اللہ کہنے کو ایمان اور اسلام

فرمایا تو اگر اسکے معنی صحیح نہ ہوتے تو یہ کلمہ ایمان و اسلام کیسے ہو جاتا تو معلوم ہوا کہ شیخ کی طرف اس قول کی نسبت غلط ہے پھر نسبت کرنے والے نے کوئی حوالہ بھی نہیں دیا اور امام شعرانی نے علی سبیل التنزل جواب میں یہ فرمایا ہے کہ اگر شیخ سے اسکی روایت صحیح بھی ہوتی تو اس قول سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات اور غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہے اور اس اثبات و نفی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کہنے والا اپنے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو ثابت اور غیر اللہ کی الوہیت کو منفی مانتا ہوں یہ تو صحیح ہے اور شارع کی مراد اس کلمہ کی تعلیم سے اسی اعتقاد کا اظہار و اقرار کرانا ہے اور اس معنی کو کوئی غیر صحیح نہیں کہہ سکتا اور دوسرا مطلب یہ کہ نعوذ باللہ واقع میں بدون کسی کے ثابت کیے الوہیت حق ثابت نہیں اور الوہیت غیر حق منفی نہیں کہنے والے کے ثابت کرنے سے وہ ثابت ہوگی اور اسکے نفی کرنے سے یہ منفی ہوگی جیسے کوئی شخص زید سے دوستی پیدا کرے اور دوسروں سے دوستی قطع کردے اور پھر کہے کہ میرا کوئی دوست نہیں بجز زید کے یہاں زید کی دوستی کے اثبات کا اور غیر زید کی دوستی کی نفی کا اس شخص کے ثابت کرنے سے اور نفی کرنے سے تحقق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کلمہ شریف کا مطلب باطل فاسد ہے تو شیخ اسکو فاسد کہہ رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اپنی الوہیت میں خود ثابت ہیں کسی مثبت کے اثبات کے محتاج نہیں مومن محض بطور عبادت کے اسکا تلفظ اسلیئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اجر دے اور حاشا وکلا کہ شیخ کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے فساد معنی کے قایل ہوں شیخ تو بڑی چیز ہیں ادنیٰ عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ تو قرآن کا جزو ہے کیا نعوذ باللہ شیخ قرآن کے منکر ہیں خوب سمجھ لو بخصوص جبکہ اپنے عقیدہ صغری میں قرآن کی حقیت کی تصریح بھی فرمائی ہے بقولہ سماہ التنزیل (خطبہ ص ۵) نیز ایک مقام پر حدیث سجلات کی شرح میں تصریحاً لا الٰہ الا اللہ کی فضیلت اور خاصیت ذکر کی ہے بقولہ انما دخلت لا الہ الا اللہ میزانہ لانہ کان یقول لا الہ الا اللہ معتقد الہا الخ (مبحث ثامن وستون ج ۲ ص ۶۳) اور فتوحات کے باب تین سو چوالیس ۳۴۴ میں فرمایا ہے فلا یبقی فی النار من قال لا الہ الا اللہ

محمد رسول اللہ ولو مرۃ واحدۃ فی عمرہ ومات علی ذلک (مبحث حادی سبعون ج۲ ص۱۲۹) پس فص موسوی کی عبارت سے جواب الزامی ہے اُن کے مقابلہ میں جو اُس عبارت کو شیخ کی مان کر اُس عبارت سے مستقل اعتراض کرتے ہیں کہ ایک کافر کے ایمان کے قائل ہیں اور دوسری عبارت سے جواب تحقیقی۔

الاغتراب (۲)

ومن ذلک دعوی المنکران الشیخ یقول فی کتبہ مراراً لا موجود الا اللہ (فصل ثانی ص۱۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعوے کرتا ہے کہ شیخ اپنی کتابوں میں بار بار یہ کہتے ہیں کہ لا موجود الا اللہ یعنی سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی موجود نہیں (اور اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ سب احکام فرع وجود ہی کے ہیں جب وجود نہیں تو احکام کہاں)

الاقتراب (۲)

قال فی العقیدۃ الصغری التی صدر بها فی الفتوحات المکیۃ موجود بذاتہ من غیر افتقار الی موجد یوجدہ بل کل موجود مفتقر الیہ فی وجودہ فالعالم کلہ موجود بہ وھو تعالیٰ موجود بنفسہ الخ (مقدمہ ص۲)

وقال فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق بیت قالتہ العرب الا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل علم ان الموجودات کلھا وان وصفت بالباطل فھی حق من

(ترجمہ) شیخ نے اپنے عقیدہ صغری میں جس سے فتوحات مکیہ کو شروع کیا ہے فرمایا ہے کہ حق جلشانہ بذاتہ موجود ہے کسی موجد کی طرف اُسکو احتیاج نہیں بلکہ تمام موجودات اپنے وجود میں اسی کے محتاج ہیں پس تمام عالم اُسکے واسطے سے موجود ہے اور وہ بذاتہ موجود ہے (اس قول میں تصریح ہے کہ ماسوی اللہ بھی وجود کے ساتھ متصف اور موجود ہے معلوم ہوا کہ لا موجود الا اللہ کے وہ معنی نہیں جو ظاہراً مفہوم ہوتے ہیں

حیث الوجود ولکن سلطان المقام اذا غلب علی صاحبہ یری ان ماسوی اللہ باطل من حیث انہ لیس لہ وجود من ذاتہ فحکمہ حکم العدم وھذا من بعض الوجوہ التی یمتاز الحق تعالیٰ بہ من کونہ موجودا عن وجود خلقہ مع انہ علی الحقیقۃ لیس بینہ وبین خلقہ اشتراک بوجہ من الوجوہ (الکبریت الاحمر علی ھامش الیواقیت ج ۲ ص ۱۰۶) قال الشعرانی فی الجواب ان معنی ذلک تقدیر صحتہ عنہ انہ لا موجود قائم بنفسہ الا ھو تعالیٰ وما سواہ قائم بغیرہ کما اشار الیہ حدیث الا کل شئ ما خلا اللہ باطل ومن کان حقیقتہ کذلک فھو الی العدم اقرب اذ ھو وجود مسبوق بعدم وفی حال وجودہ متردد بین وجود وعدم لا تخلص لاحد الطرفین فان صح ان الشیخ قال لا موجود الا اللہ فانما قال ذلک عند ما تلاشت عنہ الکائنات حین شھودہ الحق تعالیٰ بقلبہ کما قال ابو القاسم الجنید من شھد الحق لم یر الخلق اھ (فصل ثانی ص ۱۳)

بلکہ دوسرے معنی مراد ہیں جو عنقریب مذکور ہوتے ہیں) اور شیخ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے متعلق کہ عرب کے اقوال میں سب سے زیادہ سچا شعر یہ ہے کہ یاد رکھو سب ماسوی اللہ باطل ہے یہ فرمایا ہے کہ جاننا چاہیے کہ موجودات اگرچہ (اس قول میں) باطل (غیر ثابت) کے ساتھ موصوف کئے گئے ہیں تاہم وہ وجود کے اعتبار سے حق (یعنی ثابت) بھی ہیں لیکن (غیر ثابت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ) صاحب مقام پر جب مقام کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ تمام ماسوی اللہ کو باطل (غیر ثابت) دیکھتا ہے۔ کہ اُس کا وجود خود اس حیثیت سے اُس کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ غیر سے مستفاد ہے) اسلئے وہ حکم عدم میں ہے (پس وہ حقیقۃً موجود ہے اور حکماً معدوم ہے) اور یہ بھی منجملہ اُن وجوہ کے ہے جن سے حق تعالیٰ اپنے موجود ہونے کے اعتبار سے وجود خلق سے ممتاز ہے (اس طرح سے کہ حق تعالیٰ کا وجود غیر سے مستفاد نہیں اور خلق کا وجود غیر سے مستفاد ہے) باوجودیکہ حقیقی طور پر حق تعالیٰ میں اور مخلوق میں کسی وجہ سے کبھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

وہی امتیاز ہے جو ابھی مذکور ہوا گو اشتراک اسمی ہے کہ دونوں کے وجود پر لفظ وجود اطلاق کیا جاتا ہے (اسمیں بھی تصریح ہے مخلوق کے لئے وجود ثابت ہونے کی) امام شعرانی نے (اعتراض مذکور کے) جواب میں یہ فرمایا ہے (اور اسی میں اُس معنی مراد کا بیان ہے جس کے ذکر کا وعدہ اوپر کیا گیا ہے وہ یہ) کہ اگر اس قول (لا موجود الا اللہ) کی نقل اُن سے ثابت ہو تو اُسکے معنی یہ ہیں کہ بجز حق تعالیٰ کے کوئی موجود بالذات نہیں ہے اور اُسکے سوا سب موجود بالغیر ہیں جیسا کہ اس طرف یہ حدیث مشیر ہے الا کل شئ ما خلا اللہ باطل (جب حدیث میں بھی ماسوی اللہ کو باطل فرمایا ہے تو شیخ ہی نے اس سے زیادہ کیا کہدیا جس پر اعتراض کیا جاوے بس حدیث میں جو معنی ہیں غیر ثابت کے وہی معنی کلام شیخ میں ہیں غیر موجود کے یعنی غیر ثابت بالذات وغیر موجود بالذات) اور (اسی کی کچھ توضیح آگے آتی ہے یعنی) جس شخص کی حقیقت ایسی ہو (کہ اُسکا وجود بالذات نہ ہو) سو وہ عدم سے زیادہ قریب ہوگا کیونکہ وہ ایسا وجود ہوگا جس سے سابق بھی عدم ہوگا اور خود حالت وجود میں بھی وجود و عدم کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک جانب کے لئے خالص نہ ہوگا (ہر آن میں احتمال رہیگا کہ شاید اسوقت ہی عدم طاری ہو جاوے) پس اگر ثابت بھی ہو جاوے کہ شیخ نے یہ قول کہا ہے لا موجود الا اللہ سو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ اُن کی نظر میں سب کائنات مضمحل ہوگئی ہوں گی جبکہ انھوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ (پس اسی اضمحلال وجود کو عدم کے مشابہ دیکھکر وجود کی نفی فرمادی ہوگی) جیسا کہ ابو القاسم جنید رح کا قول ہے کہ جو حق کا مشاہدہ کریگا اُسکو خلق نظر نہ آوے گی (اور حضرت جنید باتفاق قوم اہل تمکین سے ہیں اور شطح سے مبرا ہیں اُنکا قول بھی شیخ ہی کی مثل ثابت ہے)

الاعتراب (۳)

ومن ذلك دعوى المنكران الشيخ رحمه الله تعالى جعل الحق والخلق واحدا (فصل ثانی ص۱۳ ج ۱)	(**ترجمہ**) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعوی کرتا ہے کہ شیخ نے حق کو اور خلق کو ایک کہا ہے۔

الاقتراب (۳)

وقد ذكر الشيخ في الباب السابع و الخمسين وخمسمائة من الفتوحات المكية بعد كلام طويل ما نصه هذا يدلك صريحا على ان العالم ما هو عين الحق تعالى اذ لو كان عين الحق تعالى ما صح كون الحق تعالى بديعا انتهى۔ (فصل ثانی ص۱۳ ج۱) وقال في الفص الآدمي فكذلك ايضا وان وصفنا بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس الا افتقارنا اليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وغنائه عن مثل ما افتقرنا اليه الخ (الحل الاقوم)

(**ترجمہ**) شیخ نے فتوحات مکیہ کے باب پانسو ستاون میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ یہ تقریر تمکو بصراحت اسپر رہنمائی کرتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہ ہوتا (جس کی حقیقت ہے عدم سے وجود میں لانے والا کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا نعوذ باللہ منہ اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ متصف نہ ہوگا پھر اسکو عدم سے وجود میں لانے کے کیا معنی ہوتے پس ثابت ہوا کہ عالم اور حق متحد نہیں پس عینیت اور اتحاد اگر اُن کے کلام میں ہے تو بمعنی اصطلاحی ہے جسکا حاصل ہے تابعیت خلق للحق فی الوجود اور فص آدمی میں فرمایا کہ اسی طرح بیان بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے اُن چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا جن سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اُسکے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اُسپر موقوف ہے بوجہ اسکے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جس میں ہم اُسکے محتاج ہیں (اس سے بڑھکر اس عینیت کے ابطال اور تباین کے اثبات پر کیا نص ہوگی) **ف** اسکے متصل ہی عنوان میں اور زیادہ تصریحات ہیں نفی اتحاد کی

الاعتراب (۴)

قال شيخ الاسلام المخزومي رحمه الله تعالى ولما وردت القاهرة عام توفى شيخنا سراج الدين البلقيني وذلك في عام اربع وثمان مائة ذكرت له ما سمعت من بعض اهل الشام في حق الشيخ محي الدين من انه يقول بالحلول و الاتحاد فقال الشيخ معاذ الله وحاشاه من ذلك انما هو من اعظم الائمة وممن سبح في بحار علوم الكتاب والسنة الخ (فصل اول ص۱۱)

(ترجمہ) شیخ الاسلام مخزومی رح فرماتے ہیں کہ میں جب قاہرہ میں پہونچا جس سال ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی کی وفات ہوئی اور یہ واقعہ سنہ آٹھ سو چار میں ہوا۔ میں نے ان سے اس امر کا تذکرہ کیا جو شیخ محی الدین رح کے حق میں بعض اہل شام سے سنا تھا کہ وہ حلول و اتحاد کے قائل ہیں شیخ نے فرمایا معاذ اللہ اور ان کی شان اس سے بالکل ارفع ہے وہ تو اعظم ائمہ سے ہیں اور ان لوگوں سے ہیں جو کتاب وسنت کے دریاؤں میں شناوری کئے ہوئے ہیں (تو ایسا شخص کہیں ایسے امر کا قائل ہوسکتا ہے **ف** اسمیں دلالت ہے کہ بعض معترضین نے شیخ کی طرف حلول واتحاد کو بھی منسوب کیا ہے۔

الاقتراب (۴)

في العقيدة الصغرى للشيخ تعالى الله ان تحله الحوادث او يحلها وقال فيها استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذي اراده (مقدمہ، ص۷) وقال فردا صمدا لا في شئ ولا على شئ او قائما بشئ ولا مفتقرا الى شئ ولا هيكلا

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغری میں ہے کہ اللہ تعالی اس سے برتر ہے کہ اسمیں حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول کرے اور اسی میں یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسا خود فرمایا ہے اور اسی معنی کر جو مراد لیا ہے (اس سے بھی نفی

ولا شبها ولا صورة ولا جسما ولا متحیزا ولا مکیفا ولا مرکبا لیس کمثلہ شئ وهو السمیع البصیر (شجرة الکون ص ۱۹) اه وقال الشیخ فی کلام طویل وما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد واما القائلون بالحلول فهم اهل الجهل والفضول قال الشعرانی فکذب واللہ من افتری علی الشیخ رحمہ اللہ بانہ یقول بالحلول والاتحاد (کبریت علی الهامش ص ۱۲۵ ج ۲) وعبارة الشیخ فی باب الاسرار من الفتوحات اعلم ان اللہ تعالیٰ واحد بالاجماع ومقام الواحد تعالیٰ ان یحل فیہ شئ او یحل هو فی شئ الخ (مبحث اول ج ۱ ص ۲۹) وزاد فی عقیدتہ الوسطی او یتحد بشئ (مبحث سادس ج ۱ ص ۶۳) وقال فی الباب التاسع والستین ومأتہ القدیم لا یکون قط محلا للحوادث ولا یکون حالا فی المحدث الخ (مبحث سادس ص ۶۳ ج ۱) وقال فی باب الاسرار لا یجوز لعارف ان یقول انا اللہ ولو بلغ اقصی درجات القرب وحاشا العارف من هذا القول حاشاه انما یقول انا العبد الذلیل فی المسیر والمقیل (مبحث سادس ص ۶۳ ج ۱)

حلول و اتحاد کی ظاہر ہے کیونکہ مخلوق تو عرش پر مستوی نہیں تو لا محالہ مستوی و غیر مستوی میں تمائز ہوگا) اور شجرۃ الکون میں فرمایا کہ وہ فرد ہے صمد ہے نہ کسی شئے کے اندر ہے نہ کسی شئے پر (متمکن) ہے نہ کسی شئے کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شئے کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ شبیہ ہے نہ صورت ہے نہ جسم ہے نہ حیز والا نہ ذی کیفیت ہے نہ مرکب ہے اسکی مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے (اسمیں حلول واتحاد کی نہایت اہتمام کے ساتھ نفی ہے) اور شیخ نے ایک کلام طویل میں فرمایا ہے کہ اتحاد کا وہی قائل ہوگا جو اہل الحاد ہوگا اور جو لوگ حلول کے قائل ہیں وہ اہل جہل اور فضول ہیں امام شعرانی نے اسکو نقل کرکے فرمایا پس جھوٹا ہے جس شخص نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ حلول واتحاد کے قائل ہیں اور شیخ کی عبارت فتوحات باب اسرار میں یہ ہے کہ جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ بلا اختلاف احد (حقیقی) ہے اور واحد (حقیقی) کا مقام اس سے عالی ہے کہ اسمیں کوئی شئے حلول کرے یا وہ کسی شئے میں حلول کرے اور عقیدہ وسطی میں

اس عبارت کے بعد یہ بھی ہے کہ وہ اس سے بھی عالی ہے کہ کسی شئے کی ساتھ متحد ہو اور باب اکیسو اکہتر میں فرمایا کہ قدیم کبھی حوادث کا محل نہیں ہوتا اور نہ حادث میں حال ہوتا ہے اور باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ کسی عارف کو یہ کہنا جائز نہیں کہ میں اللہ ہوں اگرچہ قرب کے انتہائی درجہ کو پہونچ جاوے اور وہ اس قول سے بہت بہت بعید ہے وہ تو کہتا ہے کہ میں عبد ذلیل ہوں حرکت میں بھی سکون میں بھی **ف** غالبًا منکرین نے مسئلہ مظہریت کو غلط سمجھکر حلول میں داخل کیا ہے حالانکہ اُسکو اس سے کچھ نسبت نہیں۔

الاغتراب (۵)

ومنہ یعلم کل عاقل خارج عن الھوٰی والتعصب ان الشیخ رضی اللہ عنہ بلغ فی مقام التنزیہ للہ تعالیٰ مالایکاد یری احد من الاولیاء بلغہ وانہ بریٔ من القول بالجسمیۃ خلاف ما اشاعہ عنہ من لا یخشی اللہ عزوجل۔

(اٰخر المبحث الرابع صـ۵۵)

(**ترجمہ**) تقریر بالا سے (جو کہ شیخ سے نقل کیگئی ہے) ہر عاقل جو کہ ہوائے نفسانی اور تعصب سے بری ہو جان لیگا کہ شیخ رح مقام تنزیہ الٰہی میں اُس درجہ پر پہونچے ہیں کہ اولیا میں سے وہ کسی کو بھی اُس درجہ پر پہونچا ہوا نہ دیکھے گا اور یہ بھی جان لیگا کہ شیخ جسمیت کے قائل ہونے سے بری ہیں برخلاف اُس کے جسکو اُن سے ایسے لوگوں نے شائع کیا ہے جنکو خدا تعالیٰ کا خوف نہیں **ف** معلوم ہوتا ہے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا گیا ہے اور عجب نہیں کہ حضرت شیخ کے اس مذہب سے جو کہ سلف کے موافق ہے کہ آیات صفات پر بلا تاویل و بلا کیف اعتقاد رکھنا چاہیے تجسیم کا شبہ پیدا ہو گیا ہو چنانچہ اُن کا قول امام شعرانی نے نقل کیا ہے قال فی الباب السابع والسبعین وثلثمأتہ اعلم انہ یجب الایمان بآیات الصفات واخبارھا علی کل مکلف قال وقد اخبر اللہ تعالیٰ عن نفسہ علی السنۃ رسلہ ان لہ یدا ویدین واصبعا واصبعین واصابع وعینا وعینین واعینا ومعیۃ وضحکا وفرحا وتعجبا واتیانا ومجیئا واستواء علی العرش ونزولہ منہ الی الکرسی والی سماء

الدنیا واخبر ان لہ بصرا وعلما وکلاما وصوتا وامثال ذلک من نحو الھرولۃ والحد والمقدار والرضا والغضب والفراغ والقدم قال وھذا کلہ معقول المعنی مجھول النسبۃ الی اللہ تعالیٰ یجب الایمان بہ لانہ حکم حکم بہ الحق علی نفسہ فھو اولی مما حکم بہ مخلوق وھو العقل الخ (مبحث ثامن عشر ص۱۰۸)

الاقتراب (۵)

قال فی العقیدۃ الصغری لیس بجوھر فیقدر لہ المکان ولا بعرض فیستحیل علیہ البقاء ولا بجسم فیکون لہ الجھۃ والتلقاءعہ الخ (مقدمہ ص۴)

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغری میں فرمایا کہ وہ جوہر نہیں کہ اسکے لئے مکان مقدر ہو نہ عرض ہے کہ اسپر بقاء محال ہو۔ نہ جسم ہے کہ اسکے لئے جہۃ اور سمت ہو۔

ف اسمیں صریح لفظ سے نفی ہے جسمیت کی۔

الاغتراب مع الاقتراب (۶)

ذکر الشیخ فی الباب التاسع والعشرین ومائتین من الفتوحات انہ لا یجوز ان یقال ان الحق تعالیٰ مفتقر فی ظہور اسمائہ وصفاتہ الی وجود العالم لان لہ الغنی علی الاطلاق قلت وھذا رد صریح علی من نسب الی الشیخ انہ یقول ان الحق تعالیٰ مفتقر فی ظہور حضرات اسمائہ تعالیٰ الی خلقہ ولولا خلقہ ما ظہر ولا عرفہ احد (مبحث خامس ص۹ ج۱)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب دوسوانتیس ۲۲۹ میں ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز نہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء وصفات کے ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اسکے لئے غنائے مطلق ثابت ہے شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ رد صریح ہے اسپر جو شیخ کی طرف اس امر کو منسوب کرتا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء کے ظہور میں مخلوق کا محتاج ہے اور اگر مخلوق نہ ہوتی

عہ معناہ ما فی قولہ تعالیٰ ولما توجہ تلقاء مدین ۱۲ منہ

وقال الشيخ في الباب الثاني والسبعين ان الله تعالى لم يوجد العالم لافتقاره اليه وانما الاشياء في حال عدمها الامكاني لما طلبت وجودها ممن هي مفتقرة اليه بالذات وهو الله تعالى لا تعرف غيره فلما طلبت بفقرها الذاتي من الله تعالى ان يوجدها قبل الحق تعالى سوالها لا من حاجة قامت به اليها الى آخر ما قال ثم قال و هذه مسئلة لو ذهبت عينك جزاء لتحصيلها لكان قليلا في حقها فانها مزلة قدم زل فيها كثير من اهل الله تعالى والتحقوا فيها بمن ذمهم الله تعالى في قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء انتهى فان قلت قد نقل بعضهم عن الشيخ انه كان ينشد ؎ الكل مفتقر ما الكل مستغنى هذا هو الحق قد قلنا ولا نكنى فالجواب ان مثل ذلك مدسوس عليه في كتاب الفصوص وغيره فان هذا نصه يكذب الناقل عنه خلاف ذلك (مبحث خامس ج ا ص٦١) وقال الشعراني ايضا بعد نقل بعض كلام الشيخ وقد بان لك انه

تو وہ ظاہر ہی نہ ہوتا اور نہ اُسکی کسی کو معرفت ہوتی **ف** ایک ظہور بذاتہ ہے جو اُسکی صفت ہے اُسکے ساتھ قبل خلق بھی متصف ہے ایک ظہور للخلق ہے جسکی حقیقت ہے اطلاع الخلق علیہ وہ مخلوق کی صفت ہے اور موقوف ہے وجود خلق پر اسی طرح معرفۃ الخلق بہ کہ مرادف ہے اسکا تو اس سے احتیاج خلق کی لازم آئی ولا محذور فیہ) اور شیخ نے بہترویں باب میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اسلئے ایجاد نہیں کیا کہ وہ عالم کی طرف احتیاج رکھتا تھا بلکہ خود اشیا نے اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو اُس ذات سے طلب کیا جسکی طرف وہ اشیا محتاج تھیں اور وہ اللہ تعالیٰ ہے (کیونکہ) وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں پہچانتیں پس جب انھوں نے اپنے فقر ذاتی سے اللہ تعالیٰ سے اپنے ایجاد کو طلب کیا تو اللہ تعالیٰ نے اُنکے سوال کو منظور کرلیا نہ کسی حاجت کے سبب جو اللہ تعالیٰ کو اُن اشیار کی طرف ہو پھر دور تک اس کی تقریر کرکے فرمایا کہ یہ مسئلہ ایسا (عزیز) ہے کہ اگر اسکے حاصل کرنے کے عوض میں تیری آنکھ بھی جاتی رہے تو اس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ بریٔ من القول بان الحق تعالیٰ یوصف بکونہ مفتقرا الی العالم الخ (مبحث وجہ مذکور صـ۶۱)

مسئلہ کے حق کے مقابلہ میں قلیل ہے کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے اہل اللہ کے قدم پھسل گئے اور وہ لوگ اس مسئلہ کے بارہ میں اُن لوگوں میں جا ملے جنکی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذمت فرمائی ہے اس آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا قول سن لیا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) محتاج ہے اور ہم غنی ہیں اھ شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم یہ کہو کہ بعض نے شیخ سے نقل کیا ہے کہ وہ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ہر ایک دوسرے کی طرف مفتقر ہے (خلق وجود میں اور حق ظہور میں) کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسرے سے) مستغنی نہیں یہی حق بات ہے ہم اس طرح کہہ چکے کہ کنایہ بھی نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ یہ مضمون اُن کی کتاب فصوص وغیرہ میں غلط الحاق کر دیا گیا ہے کیونکہ اس مقام پر جو نقل کیا گیا ہے یہ اُن کی تصریح ہے جو اُس شخص کی تکذیب کرتی ہے جو اُسکے خلاف اُن سے نقل کرے اور شعرانی رح نے شیخ کے بعض کلام کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ تم کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس قول سے بری ہیں کہ حق تعالیٰ افتقار الی العالم کے ساتھ موصوف ہے۔ **ف** میں نے خصوص الکلم میں اس مقام کی شرح کی ہے جسمیں علی تقدیر صحۃ النقل افتقار مجازاً بمعنی مطلق توقف در ربط لیا گیا ہے جسکا قرینہ بعد کے اشعار ہیں ؎

فان ذکرت غنیا لا افتقار بہ — فقد علمت الذی بقولنا نعنی
فالکل بالکل مربوط فلیس لہ — عنہ انفصال خذوا ما قلتہ عنی

اسمیں تصریح کر دی ہے کہ اگر تم صفت غناء مطلق کا ذکر کر کے اس دعوی پر اعتراض کرو تو ہم جواب دینگے کہ تم نے ہمارے کلام مذکور فی المقام الآخر سے جان لیا ہے جو ہم مراد لیتے ہیں یعنی ہر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے کسی کو کسی سے حالت وجود میں بے تعلقی نہیں گو حالت عدم میں یہ تعلق نہ رہے (اور یہ مقام آخر جو قرینہ ہے اس تفسیر کا اشعار مذکورہ سے قبل کی یہ عبارت ہے واذا کان الارتباط بین من لہ وجود عینی الخ جسکی کچھ تقریر اُس عبارت کے بعد والے **ف** کے تحت میں بھی کر دی گئی ہے ملاحظہ کر لیا جاوے اور اسی مقام پر اس تاویل کے

بعد میں نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ حق تعالی کی نسبت لفظ افتقار و نفی استغنا سے گو مجازًا ہی ہو قلب کو تکلیف ہوتی ہے کہ لفظًا معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے ؎

سایہ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد   ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود آہ

ف اور اسی اشکال نسبت افتقار کے مشاکل ایک اشکال نسبت عبادت کا ہے فص ابراہیمی کی اس عبارت میں ویعبدنی واعبدہ اسکا جواب مولانا جامی نے اس تفسیر سے دیا ہے یطیعنی فیما اطلب منہ اور اسکو عبادت مشاکلۃ کہدیا (الحل الاقوم بحاصلہ مقام رابع) مگر احقر کو اس جواب میں یہ کلام ہے کہ اطاعت کی نسبت مین بھی وہی اشکال ہے پھر اسمیں بھی مجاز کا قائل ہونا ہوگا تو ابتدا ہی سے ایسے مجاز کے ساتھ کیوں نہ تفسیر کیجاوے جسمیں پھر مجاز لینے کی حاجت نہ ہو اسلئے عبادت کی تفسیر اظہار شرف کی ساتھ اقرب و اسہل ہے اسکی تائید اطلاقات شرعیہ سے بھی ہو سکتی ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث میں حلف بغیر اللہ کو شرک فرمایا ہے رواہ الترمذی جسکی علت حلف کا تعظیم مفرط یعنی عبادت ہونا ہے پس قسم عبادت ہوئی اور قرآن میں ہے فلا اقسم بالخنس الجوار الکنس واللیل اذا عسعس والصبح اذا تنفس وامثالہا الکثیرۃ اب اسکے ساتھ ایک مقدمہ منضم کیا جاوے کہ صدق قسم مستلزم ہے صدق مقسم کو تو اقسم کا صدق مستلزم ہوا صدق اعبد کو یہاں توجیہ قسم کی معنی مجازی اظہار شرف کے ساتھ کیگئی ہے یہی تفسیر یعبدنی میں ممکن ہے اسی طرح افتقار بالمعنی المجازی کی نظیر حدیث میں ہے من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ فی ان یدع طعامہ وشرابہ اور حقیقی معنی اسلئے متعذر ہیں کہ حاجت و عدم حاجت میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے پس حاجت بمعنی عنایت و توجہ ہے سو افتقار بھی جو کہ مرادف حاجت کا ہے عنایت کے ساتھ مفسر ہو سکتا ہے

الاغتراب مع الاقتراب (۷)

قال الشیخ والحق الذی نقول بہ ان العالم کلہ حادث وان تعلق بہ العلم القدیم	(ترجمہ) شیخ محی الدین نے فرمایا کہ امر حق جس کے ہم قائل ہیں یہ ہے کہ عالم

انتھی قال الشعرانی فھذہ نصوص الشیخ محی الدین رضی قولہ بحدوث العالم فکذب من افتری علی الشیخ انہ یقول بقدم العالم وقد کرر الشیخ الکلام علی حدوث العالم فی الفتوحات فی نحو ثلثمائۃ موضع الی قولہ ومعلوم ان من یقول بقدم العالم من الفلاسفۃ لا یثبت شیئا من ذلك بل ولا یؤمن بالبعث والنشور ولا غیر ذلك مما ھو منقول عن الفلاسفۃ فقد تحقق کل عاقل ان الشیخ بریٔ من ھذا کلہ۔

(مبحث ثانی ص۳۹ ج ۱)

تمام حادث ہے اگرچہ علم قدیم اسکی ساتھ متعلق ہے اھ امام شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کی تصریحات ہیں حدوث عالم کے قائل ہونے کے باب میں پس وہ شخص کاذب ہے جس نے شیخ پر افترار کیا ہے کہ وہ قدم عالم کے قائل ہیں اور شیخ نے فتوحات میں قریب تین سو مقام کے حدوث عالم پر کلام کیا ہے یہی مضمون امام شعرانی کے اس قول تک چلا گیا ہے کہ یہ امر معلوم ہے کہ جو شخص فلاسفہ میں سے قدم عالم کا قائل ہے وہ ان مذکورات میں سے (مثل اسماء وصفات وانبیاء ورسل وعالم برزخ وآخرت وغیرہ) کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کرتا بلکہ بعث ونشور پر بھی اور نہ کسی اور چیز پر ایمان نہیں رکھتا جیسا فلاسفہ سے منقول ہے (اور شیخ کی تصنیفات میں ان سب چیزوں کا اثبات ہے) پس ہر عاقل کو تحقیق ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس تمامتر عقیدہ سے بری ہیں **ف** معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ اعیان ثابتہ کے قدم سے جسکے صوفیہ قائل ہیں ان لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے جنکو اعیان ثابتہ کی تفسیر اصطلاحی معلوم نہیں در اقتراب آئندہ میں بھی حدوث عالم کی تصریح ہے اور ایک قول خاص قدم ارواح کاملین کا شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حضرت مجدد صاحبؒ نے مکتوبات ج ۱ مکتوب دو صد و شصت و پنجم میں اسکو واجب التاویل ومصروف عن الظاہر فرمایا ہے علی تقدیر الثبوت۔

الاقتراب (۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب دو سو اسی میں	قال الشیخ فی الباب الثمانین والمأتین

ان قدرة الله تعالیٰ مطلقة فلها ایجاد المحالات العقلية واطال فی ذلك (مبحث سادس عشر ص۸۹ ج ۱) وقال فی الباب السبعین من الفتوحات فی قوله تعالیٰ کما بدأکم تعودون اعلم ان الحق تعالیٰ قد بدأنا علی غیر مثال سبق وکذلك یکون انشاءه لنا فی الآخرة علی غیر مثال سبق فمن علم ذلك لم یستبعد وقوع المحالات من حیث العقل والا فلیس ذلك بمحال من حیث القدرة الالٰهية انتهی (مبحث سادس وستون ج ۲ ص۱۲۹)

فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق ہے پس محالات عقلیہ کا ایجاد کرنا اسکے لئے ممکن ہے اور فتوحات کے باب ستر میں اس آیت کے متعلق کما بدأکم تعودون فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے ہمکو اول میں اس طرح پیدا کیا کہ کوئی سابق نمونہ نہ تھا اور اسی طرح آخرت میں جو وہ ہمکو پیدا کریگا وہ بھی ایسا ہی ہوگا کہ کوئی سابق نمونہ نہ ہوگا (بلکہ وہ عین اول کا ہوگا اور وہ بلا نمونہ پیدا ہوا تھا پس اس ثانی پر بھی صادق آیا کہ وہ بلا نمونہ پیدا ہوا) پس جو شخص اسکو جان لے گا وہ ایسے محالات کے وقوع کو جو من حیث العقل محال ہوں مستبعد نہ سمجھے گا (اور یہ قید من حیث العقل کی اسلئے لگائی کہ انکا استحالہ من حیث العقل ہی ہے) ورنہ یہ قدرت الٰہیہ کے اعتبار سے تو محال ہی نہیں **ف** اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ جب محالات عقلیہ بھی جائز الوقوع اور تحت القدرة ہیں تو اصول اسلام کے اثبات کی کوئی صورت نہ رہے گی کیونکہ مرجع اُن کے اثبات کا انکے نقائض کا مستلزم ہونا ہے محالات عقلیہ کیلئے اور جب محال محال نہ رہا تو وہ نقائض محتمل الوجود ہوگئے تو اصول محتمل العدم ہوگئے فاین الاثبات۔

الاقتراب (۸)

قال (الشیخ) فی الباب التاسع والستین العالم کله موجود عن عدم ووجوده مستفاد من موجد واحد وهو الله تعالیٰ فحال

(ترجمہ) شیخ نے باب تاسع وستین میں فرمایا ہے کہ عالم تمامہ عدم سے وجود ہوا اور اُسکا وجود ایسے موجد سے مستفاد ہوا ہے

ان یکون العالم ازلی الوجود لان حقیقة الموجد ان یوجد مالم یکن موصوفا عند نفسه بالوجود وهو المعدوم لانه یوجد ماکان موجودا ازلا فان ذلك محال (مبحث ثانی ص ۳۸ ج ۱) وقال فی هذا الباب فی قول الامام الغزالی الی قوله فلا یقال هل یقدر الحق تعالی ان یخلق قدیما مثله لانه سوال مهمل لاستحالته انتهی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

جس نے اسکو ایجاد کیا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے پس عالم کا ازلی الوجود ہونا محال ہے اسلئے کہ حقیقت (ایجاد) موجد کی یہ ہے کہ ایسی چیز کو ایجاد کرے جو اسکے نزدیک وجود کیساتھ متصف نہ ہو اور وہ معدوم ہوگا نہ یہ کہ ایسی چیز کو ایجاد کرے جو ازل سے موجود ہو کیونکہ یہ محال ہے اور شیخ نے باب مذکور میں امام غزالی کی ایک قول کی تحقیق کے ضمن میں فرمایا ہے پس یہ سوال نکیا جاویگا کہ کیا حق تعالیٰ اسپر قادر ہے کہ ایک قدیم عالم کو پیدا کردے جو عالم حادث کی مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے

ف عبارت اولی میں ایجاد کے محال ہونے کا مبنیٰ عالم کے ازلیہ کے محال ہونے کو قرار دیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ محالات کے ساتھ قدرت ایجاد متعلق نہیں ہوسکتی اور عبارت ثانیہ میں اس سوال کو مہمل اسلئے قرار دیا کہ مستحیل کی ساتھ تعلق قدرت کو پوچھا گیا ہے جسکا احتمال بھی نہیں اسلئے مہمل ہے پس لامحالہ کلام سابق محمول ہوگا محالات عادیہ پر جنکا وقوع خارق عادت ہوتا ہے اُن کو محالات عقلیہ باعتبار عقول عوام کے فرمادیا چنانچہ شیخ کا قول جو در باب ثمانین ومائتین سے نقل کیا گیا ہے وہ خود اس حمل کی دلیل ہے جسمیں اعادہ عین معدوم کو مقدور فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اسکا مستحیل عقلی ہونا حکماء سے آج تک ثابت نہیں ہوا کا نیز دوسرے مقامات میں بھی شیخ کے اقوال اس حمل کی دلیل ہیں جو منقول ہوتے ہیں۔

قال فی الباب الثامن من الفتوحات فی شان المدائن التی خلقها الله تعالی من بقیة خمیرة طینة آدم علیه الصلوٰة والسلام قد دخلت هذه الارض و

(**ترجمہ**) فتوحات کے باب ثامن میں اُن شہروں کی بارہ میں جنکو اللہ تعالیٰ نے بقیہ خمیر طین آدم علیہ السلام سے بنایا ہے فرمایا کہ میں اُس سرزمین میں داخل ہوا اور

Marifat.com

شاهدت فيها المحالات العقلية وكل ما احالة العقل بدليله وجدته ممكنا في هذه الارض قد وقع فعلمت بذلك قصور العقل وان الله تعالى قادر على الجمع بين الضدين ووجود جسم في مكانين وقيام العرض بنفسه انتقاله وقيام المعنى بالمعنى قال وكل اٰية او حديث ورد عندنا وصرفه العقل عن ظاهره وجدناه على ظاهره في هذه الارض واطال في ذلك (مبحث سادس عشر ج ١ صـ ٩)

اسمیں محالات عقلیہ کا مشاہدہ کیا اور جتنی چیزوں کو عقل اپنی دلیل سے محال کہتی ہے میں نے ان کو اس زمین میں ممکن پایا جو واقع ہوتا ہے پس مجکو اس سے عقل کا قصور معلوم ہوا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر ہیں ضدین کا جمع کر دینا اور ایک جسم کا دو مکانوں میں ہونا اور عرض کا بذاتہ قائم ہو جانا اور منتقل ہونا بھی اور عرض کا عرض کی ساتھ قائم ہونا اور یہ بھی فرمایا کہ جو آیت اور حدیث ہمارے پاس وارد ہوئی ہے اور عقل نے اسکو اسکے ظاہر سے منصرف کر لیا ہے ہم نے اسکو اس سرزمین میں اپنے ظاہر پر پایا (مراد اکثر آیات واحادیث ہیں جنہیں معتزلہ وغیرہم محض اتباع فلاسفہ سے تاویلیں کرتے ہیں) اور بہت دور تک کہتے چلے گئے ہیں **ف** اس عبارت کی مثالیں بتلا رہی ہیں کہ محالات سے مراد محالات عادیہ ہیں چنانچہ جمع بین الضدین کی مثال تو عنقریب قول آئندہ میں آتی ہے جسکا حاصل وہی جسم واحد کا دو موطن میں ہونا ہے چونکہ عادۃً ایک مکان میں ہونا ضد ہے دوسرے مکان میں ہونے کی اسلئے اسکو اور اسکے امثال کو جمع بین الضدین کہدیا گیا اور باوجود دو مکانوں میں ہونے کے جو اس جسم کو واحد کہا گیا یہ باعتبار عرف کے ہے کہ مشاہدہ میں بالکل یکساں ہیں اور دونوں کے ساتھ روح واحد متعلق ہے اسلئے ہر متماثلین کو واحد نہ کہیں گے سو ظاہر ہے کہ اسمیں کوئی استحالہ عقلیہ نہیں اور قیام العرض بنفسہ کا حاصل جوہر ہونا ہے عرض کا احقر اسکا جواز اپنے رسالہ ارضی الاقوال میں ثابت کر چکا ہے اور جوہر ہو جانے کے بعد انتقال میں کیا بعد رہگیا اور قیام العرض بالعرض کو تو خود حکما ہی جائز کہتے ہیں پس انمیں سے کسی کا بھی محال عقلی ہونا ثابت نہیں اب وہ قول نقل کرتا ہوں جسمیں مثال ہے جمع بین الضدین کی شیخ نے اول ایک حدیث کے معنی پر کلام طویل کیا اسکے بعد فرمایا۔

ومن شان الخيال ان النايم يرى فيه تجرد المعانى فى الصور المحسوسة وتجسد ما ليس من شانه ان يكون جسدا ومن حضرته ايضا ظهر وجود المحال فانك ترى فيه واجب الوجود الذى لا يقبل الصور فى صورة فقد قبل المحال فى هذه الحضرة فاذا كان الخيال بهذه القوة من التحكم فى الامور من تجسد المعانى وجعله ما ليس قائما بنفسه وهو مخلوق فكيف بالخالق وكيف يقول بعضهم ان الله تعالى غير قادر على خلق المحال وهو يشهد من نفسه قدرة الخيال على المحال و اطال الشيخ الكلام على ذلك فى الباب الثامن والتسعين ومائة وروى الترمذى فى حديث القبضتين مرفوعًا ان الحق لما فتح قبضته اى كما يليق بجلاله فاذا فيها آدم وذريته فآدم فى هذه القصة فى القبضة وهو عينه خارجها فيا من يحيل الجمع بين الضدين ما تقول فى هذا الحديث والطال فى ذلك هذا كلامه بحروفه (مبحث ثانى وعشرين صـ۱۲۹ ج ۱)

(ترجمہ) اور خیال کی شان سے یہ ہے کہ نائم اسمیں معانی مجردہ کو صور محسوسہ میں دیکھتا ہے اور ایسی چیزوں کو ذی جسد دیکھتا ہے جنکی شان سے ذی جسد ہونا نہیں ہے اور اسی خیال کے مقام سے محال کا وجود ظاہر ہوتا ہے چنانچہ تم اسمیں واجب الوجود کو جو کہ صورتوں کو قبول نہیں کرتا صورت میں دیکھتے ہو تو اس مقام میں محال کو قبول کر لیا پس جبکہ خیال ایسے امور میں تصرف کرنے کی یہ قوت رکھتا ہے کہ معانی میں جسد بنجاوے اور ایسی چیز کو تراش لے جو قائم بذاتہ نہیں حالانکہ خیال مخلوق ہے تو خالق کی کیسی قدرت ہوگی اور بعض لوگ کیسے کہدیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محال کے پیدا کرنے پر قادر نہیں حالانکہ خود اپنی ذات میں خیال کا محال پر قادر ہونا مشاہدہ کرتے ہیں اور اسپر طویل کلام کیا ہے باب ایکسو اٹھانویں ۱۹۸ میں اور ترمذی نے حدیث قبضتین میں مرفوعاً روایت کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے جب ایک مٹھی کھولی یعنی جیسا کھولنا ان کے جلال کے مناسب ہے، تو اس مٹھی میں آدم علیہ السلام اور انکی ذریت موجود ہیں اور وہی عین آدم (اسوقت) مٹھی سے باہر بھی ہیں پس اے شخص جمع بین الضدین کو محال کہنے والے تو اس حدیث

میں کیا کہے گا اور بہت دور تک کہتے ہوئے چلے گئے ہیں یہ شیخ کا کلام بلفظہ ہے

ف یہ وہی قول ہے جسکا حوالہ اوپر کے قول میں دیا گیا ہے اور خیال کے اختراع سے مقصود کی تائید کرنا نیز ہمارے مقصود کو متعین کرتا ہے اسلئے کہ خیال نے جس امر کو ایجاد کیا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے اسکو ایجاد نہیں کرسکتا۔ البتہ اُسکا وقوع خارج میں مستبعد ہے پس محال کی تفسیر متعین ہو گئی۔

الاعتراب (۹)

قال الشیخ فی الفص الایوبی من فصوص الحکم فلیس فی الامکان ابدع من ھذا العالم (المحل الاقوم مقام رابع عشر)

(**ترجمہ**) شیخ نے فصوص میں کہا ہے کہ اس عالم سے بدیع تر امکان میں نہیں ہے (اسمیں تحدید ہے حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر ممتنع ہے اور ممتنع محل قدرت نہیں ہوتا تو قدرت کو محدود کر دیا)۔

ف یہ اعتراض امام غزالی رح پر بھی کیا گیا ہے اور یہ اعتراض بالکل عکس ہے اعتراض سابق کا کہ اُسمیں محالات کو داخل قدرت کہا گیا تھا یہاں ممکنات کو خارج قدرت کہا گیا اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سخت تنافی ہے عاقل کے نزدیک اجمالاً جواب کے لئے یہی کافی ہے کہ کوئی عامی صحیح الحواس متنافیین کا قائل نہیں ہوسکتا چہ جائے کہ عالم متدین صاحب کشف بس یہی کافی قرینہ ہے کلام کے ظاہر پر محمول نہ ہونے کا اور تفصیلی جواب اعتراض سابق کا تو گذر چکا اور لاحق کا ابھی آتا ہے۔

الاقتراب (۹)

اسکے حل کے لئے شیخ کے اقوال فصوص سے بھی نقل کئے جاتے ہیں اور فتوحات سے بھی فصوص میں اسکے سباق طویل کا خلاصہ مولانا جامی نے اسطرح لکھا ہے واذا کان ھویتہ تعالیٰ ھویتہ العالم وترجع جمیع امور العالم الیہ فلیس فی الامکان الخ اور سیاق خود متصلاً متن ہی میں مذکور ہے یعنی لانہ علی صورۃ الرحمٰن اوجدہ اللہ تعالیٰ

پس یہ تعلیل سابق ولاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرقِ محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے ظہور حق تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ یہی مجموعہ ہو جو کہ اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اُس پر ہذا العالم ظاہراً صادق نہیں آتا مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوع منجملہ ہیئات محتملہ کے اُس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں جو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہو اور اسمیں کوئی خفا نہیں پس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے بمعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ مظہر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاویگا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الٰہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے اسلئے اُسی وقت خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابدع کی کیا تخصیص ہے غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی ممتنع ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اسلئے اُسکا امتناع ظاہر ہی کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اُسکا ابدع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اُسکی نفی کر دی گئی باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم (الحل الاقوم مقام رابع عشر)

اب فتوحات کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

وقال (الشیخ) فی ھذا الباب (فی الباب الحادی والسبعین وثلثمائة) فی قول الامام الغزالی رحمه الله لیس فی الامکان	(ترجمہ) شیخ رحمہ نے اس باب مذکور میں امام غزالی کے اس قول کے بارہ میں لیس فی الامکان ابدع مما کان فرمایا ہے

ع

ابدع مما کان هذا الکلام فی غایة التحقیق لانه ما ثم لنا الا رتبتان قدم وحدوث فالحق تعالیٰ له رتبة القدم والمخلوق له رتبة الحدوث فلو خلق تعالیٰ ما خلق فلا یخرج عن رتبة الحدوث فلا یقال هل یقدر الحق تعالیٰ ان یخلق قدیما مثله لانه سوال مهمل لاستحالته اھ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

کہ یہ کلام غایت تحقیق میں ہے اسلئے کہ ہمارے پاس اس مقام میں دو ہی درجے ہیں ایک قدم دوسرا حدوث سو حق تعالیٰ کے لئے تو درجہ قدم کا ہے اور مخلوق کے لئے درجہ حدوث کا پس اگر اللہ تعالیٰ کسی (جدید) مخلوق کو پیدا کرے (اور وہ مظہریت تامہ میں مخلوق سابق سے کم بھی نہ ہو تب بھی) وہ رتبۂ حدوث سے خارج نہ ہوگا (کیونکہ وہ مخلوق ہے اور حادث ہونے میں مماثل ہوگا مخلوق اول کے اور اسمیں ابدعیت کاملہ نہ ہوگی کیونکہ حادث سے ابدع کامل صرف قدیم ہو سکتا ہے اور اسکی ساتھ تخلیق کا تعلق محال ہے) پس اس سوال کی گنجائش نہ ہوگی کہ آیا اللہ تعالیٰ اسپر قادر ہے کہ وہ ایک قدیم عالم کو پیدا کردے جو اسکے یا عالم حادث کے مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے (پس جو ابدع ہے یعنی قدیم وہ امکان سے خارج ہے اور جو ممکن ہے یعنی حادث وہ ابدع نہیں پس یہ صادق آگیا کہ عالم موجود فی الحال سے ابدع امکان میں نہیں پھر امام شعرانی نے اس تفسیر کو شیخ سے نقل فرما کر اپنی طرف سے ایک تفسیر ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے)

قلت ویحتمل ان یکون مراده انه لیس فی الامکان شیء یقبل الزیادة والنقص علی خلاف ما سبق فی العلم ابدا۔ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(**ترجمہ**) میں کہتا ہوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے علم میں سابق ہو چکا ہے کوئی ایسی چیز جو اس علم کے خلاف کمی بیشی کو قبول کر سکے امکان میں نہیں (کیونکہ علم کے خلاف کا وقوع ممتنع ہے گو یہ امتناع بالغیر ہی ہو) اور یہ وہی تفسیر ہے جسکو احقر نے اوپر اپنے رسالہ الحل الاقوم سے اس عبارت میں ذکر کیا ہے اگر امکان ہی کی نفی مراد لیجاوے الخ) **ف** مدت ہوئی کہ غزالی رح کے اس قول کے بارہ میں ایک استفتا آیا تھا اور احقر نے اسکا جواب لکھا تھا چونکہ اس قول پر اشکال مشہور ہے اسلئے اسکے حل کو ایک

امر مہتم بالشان سمجھکر اُس سوال وجواب کو بھی امداد الفتاوی ج ۴ صـ۱۱ کتاب العقائد والکلام مطبوعہ مطبع مجتبائی سنہ ۱۳۲۹ھ سے نقل کئے دیتا ہوں۔

سوال امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آوے یا بخل اور یہ دونوں اُسکے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے۔

الجواب یہ تقریر قدیماً وحدیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی ہے میں بتوفیقہ تعالی کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اُس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ ونظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصالح الخاصہ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن۔ اس معنی کی تعبیر اس طور سے کیگئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ وہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم وملزومات وذوات وذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اسکا ذاتی اور ضاحک بالقوہ اُسکا لازم ہے اور انسان سے ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفار اور اسکے واسطہ سے ناطق اور ضاحک کا انتفار یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم مرقومہ ۵ محرم سنہ ۱۳۲۳ھ اور جواب کی ان متعدد تقریرات کا مرجع وحاصل متحد ہے صرف عنوانات میں ہر فن کی اصطلاحات کے اعتبار سے اختلاف ہے۔

الاغتراب مع الاقتراب (۱۰)

قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص اعلم ان القلب اعنی قلب العارف باللہ	(ترجمہ) شیخ نے فص شعیبی میں کہا ہے کہ جاننا چاہیے کہ عارف کا قلب

هو من رحمة الله وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه وهذا لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه (الحل الاقوم مقام تاسع)

تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شئے کا اسمار جمالیہ سے ہے اور وہی مراد ہے رحمت سے اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق جل جلالہ کو سمائے ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں اور یہ ایک عام اصطلاح ہے باب اشارہ سے چنانچہ (تفسیر اس اصطلاح و اشارہ کی یہ ہے کہ) حق تعالیٰ راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم ہو جاوے) اسپر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیدیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے (نعوذ باللہ منہ) جواب یہ ہے کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک احاطۂ علم و شہود ولو بالوجہ دوسرے احاطۂ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اسکے آثار ایجاد کا پہنچنا اب اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گو بالوجہ ہی تو یہ مطلب ہے قلب کے وسیع ہونیکا حضرت حق کو۔ اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چلکر کہا ہے فهي اوسع من القلب یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں پس حق وسیع تر ہوا قلب سے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت (مطلق مفہوم کے اعتبار سے) مساوی ہوگی (گو کمال و نقص میں مساوی نہ ہوگی) چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویة له في السعة جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے ہیں واما اذا

اعتبرت باعتبار العلم فہو (ای القلب) یسع نفسہ ایض فتکون الرحمۃ ح مساویۃ فی السعۃ والی ہذا اشار بقولہ او مساویۃ لہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح عن عاقل ولو جاہلاً فکیف بالفاضل الکامل الاقوم مقام تاسع مع زیادہ توضیح معنی المساواۃ فی السعۃ) **ف** اس تقریر سے اشکال مذکور بطلان کلام کا تو رفع ہو گیا مگر ایک اور سوال باقی رہا وہ یہ کہ ایسی موہم کلام کے تکلم میں کیا مصلحت ہے جواب یہ ہے کہ اسمیں وہی مصلحت ہے جو فقہاء کے اس قول میں مصلحت ہے کہ حق عبد مقدم ہے حق اللہ پر کہ باوجودیکہ مقدم ہونے سے ایہام ہوتا ہے معظم ہونے کا جو کہ محض باطل ہے مگر زیادت اہتمام حق عبد کیلئے جسکی بناء احتیاج ہے عبد کی اسکا حکم کیا گیا یہی ضرورت یہاں ہے کہ قلب عارف کی خصوص جبکہ وہ مرشد طریق ہو خاص رعایت کیجاوے کہ اسکو ایذا نہ دی جاوے جسکی بناء وہی ضعف اور انفعال ہے جس سے تکدر کا احتمال ہے جو کہ مانع ہوگا وصول فیوض سے فتفکر و تشکر۔

تمہید معنونات خمسہ آتیہ و سبب تبدیل عبارات عنوانات گذشتہ از ماضیہ باز عود بعنوانات سابقہ در باقیہ

اثناء تحریر رسالہ ہذا میں مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اتفاقاً نظر سے گذرے سرسری مطالعہ میں بعض ایسے شبہات پر عبور ہوا جو حضرت مجدد صاحبؒ نے حضرت شیخ اکبرؒ کے بعض اقوال پر وارد فرمائے ہیں چونکہ اُن مباحث میں بھی شیخ کے اقوال اُن اقوال موہمہ کے مضاد پائے گئے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ مثل دیگر مباحث مذکورہ رسالہ کے اُن شبہات کو بھی نقل کر کے اُن اقوال مضادہ کو ذکر کر دیا جاوے۔ اور چونکہ حضرت مجدد صاحبؒ حضرت شیخ رحؒ کے ساتھ نہایت متادب ہیں گو اُن کے بعض اقوال میں کلام بھی فرماتے ہیں جیسا کہ ناظر خاتمہ رسالہ میں اُن کی بعض عبارات سے واضح ہوگا و نیز اس سے بھی ظاہر ہے کہ سب سے بڑا مسئلہ جس میں حضرت شیخ رحؒ کو بدنام کیا گیا ہے وہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ ہے مگر حضرت مجدد

صاحبؒ اسمیں اُن کی بجید رعایت فرماتے ہیں چنانچہ یہ رعایت اجمالاً اُن کے اس ارشاد سے ظاہر ہے آرے در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر ازیں طائفہ با شیخ شریک اند ہر چند شیخ دریں مسئلہ نیز طرز خاص دارد اما در اصل سخن شرکت دارند این مسئلہ نیز ہر چند بظاہر مخالفت بمعتقدات اہل حق دارد اما قابل توجیہ است و شایان جمع۔ ایں فقیر بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیات حضرت ایشان ایں مسئلہ را بمعتقدات اہل حق جمع ساختہ است و نزاع فریقین را بلفظ عاید داشتہ و شکوک و شبہات طرفین را حل ساختہ بر نہجیکہ کہ محل ریب و اشتباہ نماندہ کما لا یخفی علی الناظر فیہ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج اول) اور تفصیلاً اس مکتوب سے جسمیں اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے اور وہ مکتوب اول ہے جلد ثانی کا جو خاتمہ میں منقول ہوگا اور اسی تادب کے سبب شبہات کی تقریر میں طعن کا رنگ نہیں ہے گو تاسف و ناگواری کا لہجہ ہے پس اس تادب خاص کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اور نیز خود مجدد صاحب کی شان کے احترام کے سبب بھی احقر نے خاص ان شبہات کا عنوان بھی سابق سے کہ اغتراب تھا بدل دیا کیونکہ اسکے معنی کی (کہ بعد عن الحق ہے کما ذکر فی خطبۃ الرسالۃ) نسبت حضرت مجدد صاحب کی طرف گستاخی ہے بجائے اسکے ارتغاب تجویز کیا جو اختلاف صلہ سے دو معنی رکھتا ہے الی اور فی کے ساتھ بمعنی ارادہ اور عن کے ساتھ لم یردہ (کذا فی کتب اللغۃ) اور مجدد صاحب کا معاملہ شیخ کے ساتھ یہی ہے کہ قائل کے ساتھ حسب اقتضاء الی و فی اور اقوال کے ساتھ حسب اقتضاء عن چنانچہ مکتوب خاتمہ کے یہ دو جملے اس مجموعہ پر دال ہیں شیخ محی الدین از مقبولان در نظر می آید و اکثر علوم او کہ مخالف آراء اہل حق اند خطا و ناصواب ظاہر میشود اور اسی تبدل عنوان شبہ کے لوازم سے ہے جواب کا عنوان بدلنا اسلئے کہ عنوان سابق اقتراب موہم ہوتا تھا شبہ کے عدم قرب الی الحق کا کہ اسمیں بھی وہی گستاخی ہے بجائے اسکے ارتقاب تجویز کیا جو بمعنی انتظار ہے جو کہ امر طبعی ہے اطلاع علی الشبہ کے بعد اور جسمیں کوئی گستاخی نہیں اور ان دونوں عنوانوں میں ایک لطیفہ بھی ہے کہ عنوانیں سابقین میں جو فا کلمہ تھا وہ ان میں عین کلمہ ہو گیا اور جو ان میں عین کلمہ تھا وہ ان میں فا کلمہ ہو گیا جسمیں ایک صنعت قلب بھی حاصل ہو گئی گویا ہیولیٰ مشترک رہا صورت بدل گئی اور ایسے مباحث مکتوبات کے متفرق مقامات

کے سرسری مطالعہ میں سات نظر سے گذرے مگر دو تو ان میں مشہور تھے ایک اپنے کو خاتم الولایۃ کہتا دوسرا سبکا مآل رحمت ہونا اُن کی تحقیق تو دوسرے مشہور اعتراضات کی ساتھ کر دیجاوے گی اور پانچ غیر مشہور تھے ان جدید عنوانات کا معنون بنانے کیلئے صرف ان پانچ کو خاص کیا گیا اب اُن پانچوں کو مکتوبات ہی کی عبارت سے نقل کرتا ہوں پھر عنوانات کے ذیل میں شیخ کے اقوال کو اسی ترتیب سے وارد کرونگا عنوان اول میں اقوال موہمہ اشتباہات اور عنوان ثانی میں اقوال مفہمہ انتباہات اور ان پانچوں کے ختم کے بعد بقیہ مباحث کیلئے پھر اُن ہی عنوانات سابقہ اغتراب واقتراب کی طرف عود ہوگا اب مکتوبات کی عبارات موعودہ متعلقہ مباحث خمسہ ملاحظہ ہوں۔ **الف** فسبحان من لم یجعل للخلق الیہ سبیلا الا بالعجز عن معرفتہ عجز از معرفت نصیب اکابر اولیا ست عدم معرفت دیگرست وعجز از معرفت دیگر مثلاً حکم بعدم امتیاز درآں موطن مقدس نمودن وہر کمال ذاتی را عین دیگر یافتن چنانچہ گفتہ اند علم عین قدرت ست وقدرت عین ارادہ۔ اینجا عدم معرفت ست بامتیاز آں موطن۔ وحکم بامتیاز آں موطن نمودن واعتراف بعدم دریافت کنہ آں امتیاز کردن عجز از معرفت امتیاز آں موطن ست عدم معرفت جہل ست وعجز از معرفت علم الی قولہ شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر بآں مہتدگشتہ است ہرگز عجز معرفت را جہل یاد نمیکرد وآنرا عدم علم نمی شمرد آنجا کہ گفتہ فمنا من علم ومنا من جہل فقال العجز عن درک الادراک ادراک وبعد ازاں علوم شق اول بیان نمودہ است وبآں مباہات فرمودہ وآں علوم را بخود وابستہ وگفتہ کہ خاتم الانبیاء نیز ایں علوم را از خاتم الاولیا را اخذ می نماید وخاتم الولایۃ المحمدیۃ خود را گفتہ وازیں راہ مورد مطاعن خلائق گشتہ وشراح فصوص در توجیہات آں صرف ہمم نمودہ اند نزد فقیر بلکہ تواں گفت کہ فی الحقیقت ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں تر از آں عجز ست بلکہ بآں عجز نسبت ندارد کہ بظلال وابستہ است وعجز درآں موطن اصل ست سبحان اللہ قائل ایں قول حضرت صدیق است رضی اللہ عنہ چنانچہ گفتہ اند ومصدر ظہور ایں عجز او رضی اللہ عنہ کہ راس عرفا ورئیس صدیقان ست علم چہ بود کہ از اں عجز سبقت نماید وکدام قادر بود کہ از اں عاجز پیش قدم باشد یکے ہر گاہ بخواجہ صدیق علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام چناں گوید اگر بصدیق چنیں گوید چہ تواں کرد

(مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث صـ۱۳۲) **ب** و باید دانست کہ صاحب فتوحات مکیہ و تابعان او میگویند کہ صفات واجب تعالیٰ و تقدس چنانچہ عین ذات واجب اند تعالیٰ ہمچنیں ایں صفات نیز عین یکدگر اند مثلاً علم چنانچہ عین ذات ست عین قدرت ست نیز و عین ارادت ست و عین سمع و عین بصر علی ہذا القیاس سائر الصفات ایں سخن نزد فقیر دور از صواب ست زیراکہ ایں سخن مبنی بر نفی وجود صفات زائدہ است کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت ست الخ (مکتوبات سہ صد و دہم ج اول صـ۴۴۶) **ج** از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالح مرضی اسم الہادی ست کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است ایں سخن نیز مخالف اہل حق است و میلے بایجاب دارد کہ منشأ رضا گشتہ الخ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ صـ۳۱۸) **د** و عبارات شیخ محی الدین بن العربی نیز ناظر بایجاب ست و در معنی قدرت موافقت بفلسفہ دارد کہ صحت ترک از قادر تجویز نمی نماید و جانب فعل را لازم میداند الخ (مکتوب مذکور صـ۳۱۶) **ہ** شیخ محی الدین بن العربی نیز رؤیت آخرت را تجلی صوری فرود می آرد و بجز ایں تجلی تجویز نمی نماید روزے حضرت ایشان از شیخ نقل میکردند کہ اگر معتزلہ رؤیت را مرتبہ تنزیہ مقید نمیکردند و بہ تشبیہ نیز قائل میگشتند و رؤیت را ایں تجلی نیز می دانستند ہرگز از رؤیت انکار نمیکردند و محال نمی دانستند یعنی انکار ایشان از بیکیفی ست و مخصوص بمرتبہ تنزیہ است بخلاف ایں تجلی کہ جہت و کیف در آں ملحوظ ست پوشیدہ نماند کہ رؤیت آخرت را بتجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن ست مر رؤیت را چہ آں تجلی صوری اگرچہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رؤیت حق نیست تعالیٰ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ صـ۳۱۹) عبارات موعودہ ختم ہوئیں ان عبارات کے بعض اجزاء کے متعلق دو ضروری تنبیہیں بھی قابل ذکر ہیں۔

تنبیہ اوّل حرف **ب** کے اس جملہ سے کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت ست مطلق خلاف کا دلیل بطلان ہونا مراد نہیں اسی طرح ایک دوسری عبارت میں بھی جو کہ اس سے زیادہ صریح ہے یعنی باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل کہ علماء و صوفیہ در آں اختلاف دارند چوں نیک ملاحظہ می نماید حق بجانب علماء می یابد مطلق اختلاف مراد نہیں بلکہ خاص

ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جو مدلول ہیں دلائل شرعیہ کے محض اجتہادی و ذوقی نہیں ورنہ اجتہادیات محضہ میں عکس کا بھی احتمال ہے دلیل اس تقیید کی خود دوسری عبارت کے متصل کی عبارت ہے یعنی سرش آنست کہ نظر علماء بواسطہ متابعت انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات بکمالات نبوۃ و علوم آں نفوذ کردہ است و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات ولایت و معارف آں است پس ناچار علمے کہ از پیشگاہ نبوت اخذ نمودہ شود اصوب و احق خواہد بود از انچہ از مرتبہ ولایت ماخوذ شود (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۳۲۵) ظاہر ہے کہ یہ تعلیل اس حکم کو علوم نبوۃ کے ساتھ خاص کر رہی ہے اور وہ علوم وہی ہیں جن پر دلائل شرعیہ قائم ہیں اور ایک دوسری عبارت سے اجتہادیات میں ذوق و کشف کے رجحان کو ظاہر فرما رہے ہیں یعنی علماء ظواہر و ایشانان (یعنی اہل وحدۃ الوجود) رضی اللہ عنہم دو طرف اقتصار را اختیار فرمودہ اند و حق متوسط نصیب ایں فقیر بودہ کہ باں موفق گشتہ اگر ایشانان نیز ایں خارج را ظل آں خارج میساختند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بر وہم و تخیل اقتصار نمیفرمودند و انکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمیکردند و اگر علماء نیز آگاہ میگشتند ہرگز ممکن را وجود اصلی اثبات نمیکردند بوجود ظلی اکتفا مینمودند (مکتوب اول ج ۲ ص ۲) اسمیں علماء کی تحقیق پر اپنے کشف کو مسئلہ اجتہادیہ میں راجح فرما رہے ہیں۔

تنبیہ دوم حرف **الف** کے اس جملہ سے کہ باں مباہات فرمودہ مطلق مباہات کی ناپسندیدگی مراد نہیں بلکہ صرف اس امر پر جو ناصواب ہے دلیل اس تقیید کی اس عبارت کے متصل کی عبارت ہے یعنی شیخ بایں گفت و گو و بایں شطح خلاف جواز المقبولان بنظری آید الخ یہ دوسری بات ہے کہ واقع میں وہ امر صواب ہے یا ناصواب لیکن ناپسندیدگی کا حکم تو غیر صواب ہونے کے خیال پر مبنی فرمایا گیا باقی امر صواب پر مباہات حقیقت میں تحدث بالنعمۃ ہے گو صورت مباہات کی ہے چنانچہ ایک دوسری عبارت میں جو ابھی اوپر گذری اسکا اظہار بھی فرما رہے ہیں یعنی حق متوسط نصیب ایں فقیر بودہ کہ باں موفق گشتہ الخ اور اسی طرح کا مضمون حرف الف کے مضمون کے بالکل شروع میں فرمایا ہے یعنی اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر باں مہتد گشتہ است الخ دونوں تنبیہوں کا مضمون بھی ختم ہوا اب شیخ کے اقوال موہمہ جوشہ

واقوال مفہمہ موہمہ متعلقہ مباحث خمسہ بعنوان جدید نقل کئے جاتے ہیں وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق ۔

الارتغاب (۱۱)

وھو یصلح ان یکون منشأً للشبھۃ المذکورۃ فی الف

قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص بعد تحقیق معنی التجلی الذاتی واذا ذقت ھذا ذقت الغایۃ التی لیس فوقھا غایۃ فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسک فی ان ترقی فی اعلی من ھذا الدرج فما ھو ثمہ اصلا وما بعدہ الا العدم المحض فھو مرآتک فی رؤیتک نفسک وانت مرآتہ فی رؤیۃ اسمائہ وظھور احکامھا ولیست سوی عینہ فاختلط الامر وانبھم فمنا من جھل فی علمہ فقال والعجز عن درک الادراک ادراک ومنا من علم فلم یقل بمثل ھذا وھو اعلی القول بل اعطاہ العلم السکوت کما اعطاہ العجز وھذا ھو اعلی عالم باللہ اھ مختصراً (الحل لا قوم مقام ثانی)

(**ترجمہ**) شیخ نے فص شعیبی میں تجلی ذاتی کے معنی بیان کرکے فرمایا ہے کہ جب تم کو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذکور) کا ذوقی ادراک ہوجاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق ہوگیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس سے آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھے تو اسمیں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا کہ ابھی[عہ] بیان ہوا کہ وہ تیرے لئے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور اُن کی جو روئیت (خاصہ) اپنے اسماء کے متعلق ہے اور اُن اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اُس روئیت اسماء کی گویا یہی تفسیر ہے) اسمیں تو اس کا آئینہ (اور مظہر) ہے (جیسا اپنے محل میں متقرر ہے) اور وہ اسماء اُسکے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اُسکی ذات کا بھی آئینہ ہوگیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اُسکی ذات میں مرتبت

[عہ] یعنی شروع عبارت مقام میں جو کہ عبارت منقولہ رسالہ سے پہلے ہے ۱۲ منہ ۔

ومرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر) امر مختلط اور مبہم ہوگیا (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات وافعال کے ساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرئیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اسکی طرف منسوب ہونے کے عین نہیں ذات کا تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اسکو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھکر اس سے تنزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ کہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اسکو کسی رنگین جسم کے محاذی کردینے سے وہ صورت اسمیں نظر آنے لگی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہوگئے ناواقف آدمی کو خلط ہوسکتا ہے کہ اسمیں کونسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی پس اگر وہ اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے ؎

رق الزجاج ورقت الخمر   فتشابہا فتشاکل الامر
فکانما خمر ولا زجاج   وکانما زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہے کہ اپنے (عین) علم کی حالت میں (تمایز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اس زجاج کا من وجہ علم ہے لیکن تمایز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہوتا ادراک یعنی مدرک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمایز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلی درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اس تمایز کو بھی بیان نہ کریگا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تمایز) سکوت دیگا جیسا اس

(پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اسکو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمائز کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہوگیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہو اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہوجاتا ہے ان میں سے سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب انکو تمائز ہوگیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمائز ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم باللہ ہے (الحل الاقوم) **ف** اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اوپر حرف **الف** کے ذیل میں گذر چکی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عجز عن المعرفۃ کو جہل کہا گیا حالانکہ وہ عین معرفت و ادراک ہے اور عجز کو عین معرفت کہنا یہ قول حضرت صدیق اکبر رض کا ہے مگر اس قول کے قائل کو ادنیٰ درجہ کا عالم کہا گیا اور غیر عاجز کو اعلیٰ درجہ کا عارف کہا گیا اور اس علم کو اپنے لئے بواسطہ خاتم الولایۃ ہونے کے ثابت کیا گیا۔

الارتقاب (۱۱)

قال الشعرانی فان قلت اذا کانت مجہولۃ فما مرادہم بقولہم فلان من العلماء باللہ تعالیٰ فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب السادس من الفتوحات ان مرادہم بذلک العلم بوجودہ وما ہو تعالیٰ علیہ من صفات الکمال ولیس مرادہم العلم بذاتہ لان ذلک عندہم ممنوع لا یعلم بدلیل ولا برہان ولا یاخذہ حد و معرفتنا بہ سبحانہ وتعالیٰ انما ہی علمنا بانہ لیس کمثلہ شیٔ واما الماہیۃ فلا یمکن لنا علمہا قطعاً انتہیٰ (مبحث رابع ج ۱ ص ۵)

(**ترجمہ**) امام شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ جب ذات حق نامعلوم ہے تو اہل طریق کے اس قول کے کیا معنی ہیں کہ فلاں شخص علماء باللہ میں سے ہے تو جواب اسکا مطابق شیخ کے قول کے جو فتوحات کے باب ششم میں مذکور ہے یہ ہے کہ مراد اُن کی اس سے علم ہے اسکے وجود کا اور اسکے صفات کمال کا اسکی ذات کا علم مراد نہیں کیونکہ یہ علم ذات کا اُنکے نزدیک ممتنع ہے نہ وہ کسی دلیل سے معلوم ہوسکتی ہے نہ کسی برہان سے اور نہ اسکو کوئی حد شامل ہوسکتی ہے

وقال فی باب الاسرار قد تکون المعرفۃ بالشیٔ ھی العجز عن المعرفۃ فیعرف العارف ان ھذا المطلوب لا یعرف ولیس الغرض من معرفۃ الشیٔ الا ان یتمیز عن غیرہ فقد میز وتمیز من لا یعرف بکونہ لا یعرف فحصل المقصود انتھی (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۲) وقال الشعرانی فان قیل فما اعلی المحامد التی یثنی بہا العبد علی اللہ تعالیٰ فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب السابع والستین واربعمأتہ اعلی المحامد عند جمیع المحققین عقلاً وشرعاً قولنا ھو تعالیٰ کما اثنی علی نفسہ لیس کمثلہ شیٔ اذ لا یصح لعبد ان یثنی علی ربہ عز وجل بما لا یعقلہ العبد وما بقی الا ان یثنی علیہ العبد بما یعقلہ فقط ومعلوم ان الحق تعالیٰ من وراء کل ثناء للعبد الخ (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۵) وقال الشعرانی فان قلت فاذن لا سبیل للعبد الی التنزیہ الخالی عن التشبیہ ابداً فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب الثانی والسبعین نعم لا سبیل لمخلوق الیہ الا برد العلم فیہ الی اللہ تعالیٰ فقد صدق واللہ ابوسعید الخراز حیث قال لا یعرف اللہ

اور ہماری معرفت حق سبحانہ وتعالیٰ کیساتھ صرف ہمارا یہی جاننا ہے کہ اُسکی مثل کوئی چیز نہیں باقی اُسکی حقیقت سو اُسکا علم ہمکو قطعًا نہیں ہو سکتا (اس قول میں تصریح ہے کہ اس کی ذات کی معرفت کسی طریق سے بھی ممکن نہیں) اور شیخ نے باب اسرار میں فرمایا ہے کہ بعض دفعہ کسی چیز کی معرفت یہی ہوتی ہے کہ اُسکی معرفت سے عجز ہو پس عارف کو یہ معرفت ہوتی ہے کہ اس مطلوب کی معرفت نہیں ہو سکتی اور کسی چیز کی معرفت سے یہی غرض ہوتی ہے کہ وہ غیر سے متمیز ہو جاوے اور یہ چیز (جسکی معرفت نہیں ہو سکتی) متمیز ہو گئی اور جس کی معرفت نہیں ہو سکتی اُسکا تمیز اسی طرح ہو گیا کہ اُسکی معرفت نہیں ہو سکتی تو (جو) مقصود تھا معرفت سے وہ) حاصل ہو گیا (یہ بالکل وہی مضمون ہے جو حضرت مجدد صاحبؒ نے ارشاد فرمایا ہے) اور شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر کہا جائے کہ بندہ جو حق تعالیٰ کی محامد بیان کرے اُن سب میں اعلیٰ حمد کیا ہے تو جواب اس کا موافق شیخ کے قول کے جو کہ باب چار سو چونسٹھ میں ہے یہ ہے کہ سب میں بڑی حمد عقلاً و شرعاً جمیع محققین کے نزدیک ہمارا

الا الله انتهى (مبحث رابع ج ۱ ص۵۶) وقال فى الباب السابع والستين و ثلثمائة ما سمى الحق تعالى نفسه بالباطن الا لبطون العلم بالذات عن جميع الخلق دنيا واخرى وقال فى الباب الثالث و السبعين وثلثمائة واذا كانت ذات الحق تعالى غير معلومة فالحكم عليها بامر دون اخر جهل عظيم وقال فى الباب التاسع والستين وثلثمائة اعلم ان ذات الحق تعالى لا يعلمها احد من خلق الله تعالى فهى وراء كل معلوم انتهى كلام الشيخ محى الدين فى جميع ابواب الفتوحات المكية وغيرها (مبحث رابع ج ۱ ص۵۵)

یہ قول ہے کہ حق تعالیٰ ایسا ہے جیسا اس نے خود اپنی ثنا کی اور اسکی مثل کوئی چیز نہیں اسلئے کہ کسی بندہ سے ممکن نہیں کہ وہ حق تعالیٰ کی وہ ثنا کرے جسکو جانتا نہ ہو تو اب یہی بات باقی رہگئی کہ بندہ اسکی ایسی ثنا کرے جسکو جانتا ہو اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کی ہر ثنا سے آگے ہے اور نیز شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو عبد کے لئے ایسی تنزیہ کی طرف کبھی کوئی سبیل (وقدرت) ہی نہیں جو تشبیہ سے خالی ہو جواب اسکا جیسا شیخ نے بہترویں باب میں فرمایا ہے یہ ہے کہ واقعی کسی مخلوق کو اس کی (معرفت کی) طرف کوئی سبیل نہیں بجز اسکے کہ اس باب میں علم کو اللہ تعالیٰ ہی کے حوالہ کیا جاوے واقعی واللہ ابوسعید خراز نے سچ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بس اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور شیخ نے تین سو ستھترویں ۳۷۶ باب میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ نے جو اپنا نام باطن رکھا ہے وہ صرف اسی وجہ سے کہ ذات کا علم جمیع خلق سے باطن ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور جب حق تعالیٰ کی ذات نامعلوم ہے تو اسپر (بدون نص جزئی یا کلی کے) کسی چیز کا حکم کرنا اور دوسری کی نفی کرنا جہل عظیم ہے اور شیخ نے تین سو انترویں ۳۶۹ باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو مخلوق میں سے کوئی نہیں جانتا وہ ذات تمام معلومات سے وراء الوراء ہے شیخ کا کلام فتوحات مکیہ وغیرہ کے تمام ابواب میں ختم ہوا **ف** ان مجموعی اقوال میں اسی مضمون کی تصریح ہے جسکی تحقیق حضرت مجدد صاحبؒ نے فرمائی ہے جو کہ حرف الف کے تحت میں مذکور ہے اور فصوص کی جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اسکا محمل خود کمالات حق کا عدم ادراک بالکنہ نہیں کہ یہ تو شیخ کے

نزدیک بھی عین معرفت ہے بلکہ اسکا محمل وجہ حق و وجہ خلق کا عدم ادراک بالتمام ہے شیخ اسکو جہل کہہ رہے ہیں جیسا اُن کی تقریر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جسکو میں نے اُس کے ترجمہ میں ظاہر کردیا ہے اور اُسی تقریر میں جو قول العجز عن ادراک الادراک کو جہل پر محمول کیا ہے ممکن ہے کہ اُن کے نزدیک حضرت صدیق رض کی طرف اسکی نسبت ثابت نہ ہو بلکہ ان کی تعبیر فمنا من جهل في علمه قرینہ ہے کہ کسی اپنے ہم رتبہ کا قول مراد ہے اور اگر حضرت صدیق رض نے بھی ایسا فرمایا ہو اُسکا محمل وہ ہوگا جو مجدد صاحب نے فرمایا ہے ایک ہی قول کا محمل اختلاف قائل سے بدل جاتا ہے چنانچہ انبت الربیع البقل اگر موحد سے صادر ہو اسکے اور معنی ہونگے اور اگر دہری سے صادر ہو اور معنی ہوں گے باقی یہ کہ پھر مجدد صاحب نے یہ شبہ کیوں فرمایا تو ممکن ہے کہ کسی نے مجدد صاحب کی خدمت میں ناتمام نقل کیا ہو اور مجدد صاحب نے بنا بر حسن ظن اس روایت پر اعتماد فرمالیا ہو واللہ اعلم بضمائر عبادہ اور خاتم الولایت کی بحث اور نیز حرف الف کے ذیل میں حضرت مجدد صاحب نے اس قول میں ہرگاہ بخواجہ صدیق رض الخ جس امر کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اخذ انبیاء عن خاتم الاولیاء اُسکی تحقیق بھی مستقلاً اغتراب کے بقیہ مباحث میں آئندہ آنے والی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الاغتراب (۱۲)

وهو يصلح ان يكون منشأ للشبهة المذكورة في ب

قال الشيخ في الباب السادس والخمسين اعلم يا اخي ان الاستقراء السقيم لا يصح في العقائد لان مبناها على الادلة الواضحة وقد تتبع بعض المتكلمين ادلة المحدثات فلم يجد فيها من هو عالم بنفسه فاعطاه دليله ان لا يكون عالم قط الا بصفة زائدة على ذاته تسمى علما وحكمها فيمن قامت

(ترجمہ) شیخ نے باب چھپنویں میں فرمایا ہے کہ اے بھائی اس بات کو جانو کہ استقراء سقیم عقائد میں صحیح نہیں کیونکہ عقائد کی بنا ادلہ واضحہ پر ہوتی ہے (اور استقراء ادلہ میں سے نہیں) اور بعض متکلمین نے ادلہ محدثات کو تتبع کرکے دیکھا سو اُن میں کسی ایسے کو نہ پایا جو بذاتہ عالم ہو تو اس بعض متکلمین کو اسکی

به ان يكون عالما قال وقد علمنا ان الحق تعالى عالم فلا بد ان يكون له علم ويكون ذالك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به قال الشيخ محي الدين وهذا استقراء سقيم بل هو الله العالم القادر الخبير كل ذلك بذاته لا بامر زائد عليها الى آخر ما قال واطال (مبحث رابع عشر ج ا ص۸۱)

دلیل نے اس امر کا افادہ کیا کہ کوئی عالم نہیں ہوتا مگر ایسی صفت سے جو اُس کی ذات پر زائد ہو اور جسکو علم کہا جاوے اور اُس صفت کا اثر اُس شخص کے باب میں جسکے ساتھ وہ صفت قائم ہو یہ ہوگا کہ وہ شخص عالم ہو جاویگا اور اُس متکلم نے یہ بھی سمجھا کہ یا بعلتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے تو ضرور اُسکے لئے صفت علم ثابت ہوگی اور وہ صفت اُسکی ذات پر زائد ہوگی اور اُسکی ساتھ قائم ہوگی شیخ نے فرمایا کہ یہ استقرا انہائیت ضعیف ہے بلکہ وہ اللہ ہی عالم ہے قادر ہے خبیر ہے اور وہ سب کچھ اپنی ذات سے ہے نہ کسی امر زائد سے **ف** اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اُسکی تقریر اوپر حرف ب میں گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کو عین ذات کہدیا جو کہ اہل سنت وجماعت کے خلاف ہے اور اس قول سے امام شعرانی بھی متاثر ہوئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلخص من جميع كلام الشيخ انه قائل بان الصفات عين لا غير كشفا ويقينا وبه قال جماعة من المتكلمين وما عليه اهل السنة والجماعة اولى (مبحث رابع عشر ج ا ص۸۳)

(**ترجمہ**) پس شیخ کے تمام کلام کا یہ خلاصہ نکلا کہ وہ کشفاً ویقیناً اسکے قائل ہیں کہ صفات عین ہیں غیر نہیں اور ایک جماعت متکلمین کی بھی اسکی قائل ہے اور اہل سنت وجماعت جس عقیدہ پر ہیں وہ اولیٰ ہے (گویا شعرانی بھی شیخ پر لطافت کیساتھ شبہ فرماتے ہیں)

الارتقاب (۱۲)

ذكر الشيخ محي الدين في الباب السادس عشر واربعمائة عن شيخه ابي عبد الله

(**ترجمہ**) شیخ نے باب چارسوسولہ ۴۱۶ میں اپنے شیخ ابی عبد اللہ کنانی سے جو

الکتانی امام المتکلمین بالمغرب انہ یقول کان یقول کل من تکلف دلیلاً علی کون الصفات الالٰہیۃ عیناً او غیراً فدلیلہ مدخول لکن من قال انہا عین فہو اکثر ادباً و تعظیماً وسیاتی اخر المبحث الاتی عقیبہ (ای المبحث الخامس عشر) ان من الادب ان تسمی الصفات اسماء لانہ ہو الوارد (مبحث رابع عشر ج ا ص)

مغرب میں امام المتکلمین تھے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں نے صفات الٰہیہ کے عین یا غیر ہونے پر دلیل لانے میں تکلف کیا ہے اُن کی دلیل مخدوش ہے لیکن (پھر بھی) جو شخص عین کہتا ہے وہ ادب و تعظیم میں بڑھا ہوا ہے اور آئندہ مبحث میں آتا ہے کہ ادب کی بات یہ ہے کہ صفات کو اسماء کہا جاوے کیونکہ یہی وارد ہوا ہے

ف شیخ کا اس قول کو بلا نکیر نقل فرمانا صاف دلیل ہے اسکو پسند فرمانے کی پس اس سے معلوم ہوا کہ عین جو فرمایا ہے وہ جزماً نہیں فرمایا بلکہ عین کہنے کو ترجیح دی ہے غیر کہنے پر اور اصل مسلک سکوت و عدم خوض ہے جیسا سلف کا مسلک تھا اور ظاہر یہی ہے کہ جب شیخ صفات کو صفات کہنا بوجہ عدم ورود نص کے خلاف ادب کہتے ہیں تو نص میں عین ہونا بھی تو نہیں آیا اس حکم کو کیسے پسند کرینگے پس شیخ پر کوئی شبہ نہیں رہا باقی علی سبیل الفرض اگر انکا یہ قول اصلی بھی ہوتا تو اس صورت میں اہل سنت کے خلاف ہونے کے بنا پر اعتراض کا جواب اور تنبیہ اول میں گذر چکا ہے اور اس شق میں نفی صفات کے شبہ کا جواب یواقیت کے مبحث رابع عشر کی ابتدا میں مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف الزام ہے کسی کا مذہب نہیں اسی طرح صفات کے زیادت کی قائلین پر شبہ تعدد وجبا کا ساقط ہے کیونکہ صفات واجب للذات ہیں اور تعدد وجباء بالذات کا ممتنع ہے

الارتغاب (۱۳)

وھو یحتمل مع البعد ان یکون منشأ للشبہۃ المذکورۃ فی ج

قال فی الفص الھودی من الفصوص فکل ماش علی صراط الرب المستقیم

ترجمہ شیخ نے فص ہودی میں فرمایا کہ رب کے صراط مستقیم پر سب چل رہے

فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالين وبعد اسطر فلما ساقهم الى ذلك الموطن حصلوا فی عين القرب فزال البعد وقال بعد اسطر فلا قرب اقرب من ان يكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وفی اخر هذا الفص فالكل مصيب وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد مرضی عند ربه الخ (الحل الاقوم مقام ثامن)۔

ہیں پس وہ لوگ اس حیثیت سے نہ مغضوب علیہ ہیں نہ ضال ہیں اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ جب اُن کو اس مقام تک پہونچا دیا تو وہ عین قرب میں حاصل ہو گئے اور بعد زائل ہو گیا اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ اس سے بڑھکر کیا قرب ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ہویت عبد کے عین اعضا و قویٰ کے مثل ہو جاویں اور اس فص کے اخیر میں ہے کہ سب مصیب ہیں اور ہر مصیب ماجور ہے اور ہر ماجور سعید ہے اور ہر سعید اپنے رب کے نزدیک مرضی ہے **ف** جو قول شیخ کا حرف **ج** میں نقل کیا گیا ہے وہ اُن عنوان سے میری نظر سے نہیں گذرا مگر فصوص کی عبارت بالا بعد حل کے اُس قول کا منشا ہو سکتی ہے اسلئے اول اُسکو حل کرتا ہوں وہ حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک تشریعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا ضروری نہیں اور تشریعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری نہیں۔ کہیں دونوں جمع ہو جاتے ہیں پس مضل کے اقتضا سے جو ضال ہوا مضل کو اُسکا رب اور ضلال کو اُسکا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے یہی مراد عام ہے تکوینی و تشریعی کو ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور مغضوبیت و ضلال کی جو نفی کی ہے اُسکے معنی بھی یہی ہیں کہ یہ ضلال جس اسم کا مقتضا ہے جسکو وہ اُسکا رب کہتے ہیں اس رب کی طرف سے نہ اُس پر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اُسکی مقتضا کی موافق ہے اور اسی طرح اُسکے اعتبار سے یہ شخص ضال نہیں یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اُسکے اعتبار سے اُسکو صراط مستقیم بالاصطلاح المذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اُسکے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اُسکے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضال بھی ہے (الحل الاقوم مقام ثامن) اب بعد حل کے سمجھو کہ قرب و عدم ضلال و عدم غضب مستلزم ہے رضا کو بلکہ عدم غضب تو عین رضا ہے اور اخیر قول میں تو رضا عند الرب کی تصریح ہے اور اصابۃ

و ماجوریت وسعادت سے بھی وہی قرب مراد ہے اور چونکہ اصطلاح میں ضلال کا رب مضل کو اور ایمان وعمل صالح کا رب ہادی اسلئے ہر ایک کو اسکے رب کا مرضی تبلادیا پس کفر ومعاصی کا اسم مضل کے اعتبار سے مرضی ہونا لازم آگیا حالانکہ انکا غیر مرضی ہونا نصوص سے ثابت ہے کقولہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادہ الکفر الآیۃ وامثالہا یہی حاصل تھا تقریر مذکور حرف ج کا اور شاید اختلاف عنوان کے سبب مفہوم مشہود فرمایا باقی ایجاب واختیار کی تحقیق سو عنقریب آئندہ نمبر متصل میں مستقلاً آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتقاب (۱۳)

قال فی الباب الثالث عشر واربعمأتہ فان قیل فهل یجب الرضا بالمقضی کالقضاء فالجواب الذی علیہ اهل السنۃ والجماعۃ انہ یجب الرضاء بالقضاء لا بالمقضی (مبحث سادس عشر ج ص۹)

(**ترجمہ**) شیخ نے باب چارسوتیرہ ۴۱۳ میں فرمایا کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کیا مقضی پر بھی رضا ضروری ہے جیسے قضا پر ضروری ہے تو اسکا جواب جس پر اہل سنت وجماعت بھی ہیں یہ ہے کہ قضا پر رضا ضروری ہے مقضی پر نہیں

ف ظاہر ہے کہ کفر ومعاصی مقضی ہیں جب ان پر رضا جائز نہیں اور مرضی حق پر رضا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ کفر ومعاصی مرضی حق نہیں پس قول فصوص سے جو اسم مضل کے اعتبار سے انکا مرضی ہونا لازم آتا ہے سو جیسا قرب وعدم غضب وصراط مستقیم کے معانی اصطلاحی ہیں ایسے ہی رضا کے معنی بھی اقتضا ہوں گے نہ کہ محبوبیت وعدم کراہت کما فی قولہ تعالیٰ اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالهدی والعذاب بالمغفرۃ ومعلوم ان الاشتراء یستلزم الرضاء ولا یرضی احد بالعذاب ومع ذلک اطلق علیہ ما یستلزم الرضا لان حالهم کان یقتضی العذاب فنزل الاقتضاء بمنزلۃ الرضاء فافهم۔

الارتغاب (۱۴)

وهو ایضاً یحتمل مع البعد کما قبلہ ان یکون منشأً للشبهۃ المذکورۃ فی حرف د

قال (الشیخ) فی باب الاسرار الحق تعالیٰ مع العالم مرتبط ارتباط عبودیۃ بسیادۃ فان مالکا بلا مملوک وقاہرا بلا مقہور لا یصح انتہی (مبحث ثانی ج اص ۳۰) ثم قال (الشیخ) علی ان من ادل دلیل علی توحید الحق تعالیٰ کونہ تعالیٰ علۃ للعالم عند الحکماء فانہ توحید ذاتی ینتفی معہ الشریک بلا شک لکن اطلاق لفظ العلۃ فی جانب الحق تعالیٰ لم یرد بہا شرع فلا نطلقہا علیہ سبحانہ وتعالیٰ (مبحث ثانی ج اص ۴۲)

(ترجمہ) شیخ نے باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ عالم کے ساتھ ایسا مرتبط ہے جیسے عبودیت کی ساتھ سیادت اسلئے کہ مالک بلا مملوک اور قاہر بلا مقہور ممکن نہیں پھر شیخ نے (دوسرے مقام پر بعد ایک بحث کے) فرمایا ہے کہ اسکے علاوہ یہ ہے کہ بڑی دلالت کرنے والی دلیل توحید حق پر حکماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا عالم کے لئے علت ہونا ہے ایسی توحید ذاتی ہے کہ اسکی ساتھ بلاشبہ شریک منتفی ہے لیکن لفظ علت کا اطلاق حق تعالیٰ کی شان میں شرع میں وارد نہیں ہوا اس لئے ہم اسکا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہ کرینگے

ف ان دونوں قولوں کی شرح آئندہ جواب کے ساتھ آویگی ملاحظہ کیجاوے اور مثل قول سابق کے شیخ کا یہ قول بھی جو حرف **د** میں نقل کیا گیا ہے نظر سے نہیں گذرا میرے خیال میں یہ دو عبارتیں جو لکھی گئی ہیں یہ منشا اس شبہ کی ہوسکتی ہیں کہ عبارت اولیٰ میں مقہور و مملوک کو قاہر و مالک کے لوازم میں سے کہا اور لازم ممتنع الانفکاک ہوتا ہے اور یہ شان علت موجبہ کی معلول کے ساتھ ہوسکتی ہے اور فاعل بالاختیار میں تو انفکاک واقع بلکہ لازم ہے اور دوسری عبارت میں حکماء پر رد نہیں کیا اور ان کا قائل بالایجاب ہونا مشہور ہے تو اس سے شبہ موافقت کا ہوتا ہے واللہ اعلم۔

الارتقاب (۱۴)

قال الشیخ فی عقیدتہ الصغری لم تتعلق قدرتہ بایجاد شیٔ حتی ارادہ کما انہ لم یردہ حتی علمہ اذ یستحیل فی العقل ان یرید مالا یعلم او یفعل المختار المتمکن من ترک

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی شیٔ کی ایجاد کی ساتھ متعلق نہیں ہوئی جب تک کہ اسکا ارادہ نہیں فرمایا

ذلک الفعل ما لا یریدہ (فصل اول ص) جیسا کہ ارادہ بھی نہیں فرمایا جب تک کہ اسکو جان نہیں لیا کیونکہ یہ امر عقل کے نزدیک محال ہے کہ ایسی چیز کا ارادہ کرے جسکا علم نہ ہو یا فاعل مختار جو کہ اُس فعل کے ترک پر بھی قادر ہے وہ ایسا فعل کرے جسکا ارادہ نکرے **ف** اسمیں نہایت صاف تصریح ہے حق تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی اور اسکی بھی کہ وہ جس فعل کو کرتا ہے اُسکے ترک پر بھی قادر ہے پس ایجاب کا شبہ اس سے یقیناً منتفی ہو گیا باقی عبارتیں سابقین سے جو شبہ پیدا ہو سکتا ہے ان کی صحیح تفسیر کے بعد وہ شبہ نہ رہیگا سو عبارت اولیٰ کے معنی یہ ہیں کہ قاہریت و مالکیت کے ساتھ اتصاف بالفعل یہ موقوف ہے وجود مقہور و مملوک پر جیسے رازق بالفعل کا حکم موقوف ہے مرزوق پر سو اس سے مقہور و مملوک کا قدم و صدور بالایجاب لازم نہیں آیا بلکہ اُس اتصاف کا حدوث لازم آتا ہے سو صفات فعلیہ واقع میں افعال ہیں صفات نہیں ہیں جیسے احیاء و اماتت اور اُن افعال کے حدوث میں کوئی محذور نہیں دلیل اس تفسیر کی شیخ کا دوسرا قول ہے۔

قال الشیخ فی لواقح الانوار اعلم ان کل امر یطلب الکون فهو من کونه سبحانه تعالیٰ الٰها و کل امر لا یطلب الکون فهو من کونه تعالیٰ ذاتاً فهما اتاک من کلام اهل التوحید فزنه بهذا المیزان تحقق لک الامر فیه ان شاء الله تعالیٰ انتهی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(**ترجمہ**) شیخ نے لواقح الانوار میں کہا ہے کہ جو امر طالب وجود ہے وہ حق تعالیٰ کے الٰہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور جو طالب وجود نہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہونے کے اعتبار سے ہے پس اہل توحید کا جو کلام تجکو پہونچے تو اُسکو اس میزان میں وزن کر لے امر واقعی تجکو متحقق ہو جاویگا **ف** یعنی ذات حق کسی حادث کے وجود کو مقتضی نہیں لیکن جب اُسکو معبود بالفعل کہا جاویگا تو وہ وجود عابد کو ضرور مقتضی ہوگا اسمیں تصریح ہے اس تفسیر کی اور عبارت ثانیہ حکماء پر حجت الزامیہ ہے کہ گو وہ علت موجبہ کے قائل ہیں مگر وجوب بالذات میں کسی کو شریک نہیں مان سکتے تو توحید کا انکار وہ بھی نکر سکے البتہ علت کہنا گو بمعنی ایجاب نہ ہو یہ اسلئے جائز نہیں کہ شریعت میں یہ لفظ وارد ہوا نہیں اور موہم ہوتا ہے ایجاب کو۔ البتہ اگر شرع میں وارد ہوتا تو بعد تفسیر صحیح کے ایہام کی بھی پروا نہ کی جاتی جیسے مسیلمہ کو رحمٰن الیمامہ کہا جاتا تھا مگر اسماء حسنیٰ میں رحمٰن کو متروک نہیں کیا گیا اور جبکہ وارد نہیں اور موہم ہے

اسلئے اجتناب واجب ہے اسی طرح شیخ نے رسالہ قصد حق میں لفظ صدور کے اطلاق کو ناجائز کہا ہے جو حکماء کے کلام میں شائع ہے کہ عقل اول کو صادر عن الواجب کہتے ہیں عبارت اُنکی یہ ہے لا یقال العالم صادر عن الحق تعالیٰ الا بحکم المجاز لا الحقیقۃ وذلک لان الشرع لم یرد بهذا اللفظ وجل الله تعالیٰ ان یکون مصدر الاشیاء لعدم المناسبة بین الممکن والواجب الی ان قال وانما یقال انه تعالیٰ اوجد الاشیاء بعد ان لم یکن لها وجود فی اعیانها ثم انها ارتبطت بالموجد لها ارتباط فقیر ممکن بغنی واجب اھ مختصر (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۹)

سمجھنے کی بات ہے کہ جب لفظ علت وصدور کے اطلاق کو اذن شرعی نہ ہونیکی وجہ سے جائز نہیں رکھتے تو ان کے معانی کے اعتقاد کو جسکو شرع نے نصاً رد فرمایا ہے کیسے جائز رکھ سکتے ہیں

فائدۃ زائدۃ

تحقیق بالا سے شیخ کا اعتقاد حق تعالیٰ کے فاعل بالارادۃ والاختیار ہونے کے اثبات کا اور فاعل بالایجاب والاضطرار ہونے کے انکار کا تو یقیناً ثابت ہو چکا اور اُسکے خلاف اُن کا کوئی قول منقول نہیں معلوم ہوا مگر تھوڑی مدت ہوئی کہ ایک مقام اُن کے کلام میں ایسا نظر سے گذرا کہ گو اُسکا مضمون تو ایجاب نہیں مگر اُسکا عنوان نظر بعبارت میں ایجاب ہی کے قریب اثر پیدا کرتا ہے چنانچہ اُسکے مطالعہ کے بعد سے کئی روز مجھکو سخت توحش رہا جسکا تحمل دشوار ہو گیا آخر رحمت حق نے دستگیری فرمائی کہ مجھکو اپنے ایک بزرگ یعنی حضرت مولانا سید احمد صاحب دہلوی مدرس دیوبند رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر یاد آئی جسکو عرصہ دراز گذرا کہ ایک دوست یعنی مولانا مرتضیٰ حسن صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سے سنا تھا اُس سے شفاء کی توقع مظنون ہوئی اسلئے اُن سے وہ تقریر منگائی جس سے فی الواقع اُس توقع میں کامیابی ہوئی اب اس احتمال سے کہ شاید اور کسی صاحب علم کو وہ مقام دیکھکر ویسا ہی اشکال پیش آجاوے اس مقام پر اُس تقریر کا ملحق کر دینا مصلحت معلوم ہوا اسلئے اول اُس عبارت موہمہ اشکال کو پھر اُس تقریر رافع اعضال کو نقل کرتا ہوں اور چونکہ مقصود اس سے محض اہل علم کی خدمت ہے اسلئے اُس عبارت و تقریر کے ترجمہ یا توضیح کا اہتمام

نہیں کیا گیا۔

عبارت شیخ قدس سرّہ

قال الشیخ فی الباب الحادی عشر واربعمائۃ بعد کلام طویل فمن کان لہ ھذا العلم سبق ھو الکتاب فھو لا یخاف سبق الکتاب علیہ وانما یخاف من حیث کون نفسہ سبقت الکتاب اذا الکتاب ما سبق علیہ الا بحسب ما کان ھو علیہ من الصورۃ التی ظھر فی وجودہ علیہا فلیسلم العبد نفسہ ولا یعترض علی الکتاب قال ومن ھنا ان عقلت وصف الحق تعالیٰ نفسہ بان لہ الحجۃ البالغۃ لو نوزع فان من المحال ان یتعلق العلم الالٰھی الا بما ھو المعلوم علیہ فی نفسہ فلو ان احداً احتج علی اللہ تعالیٰ وقال قد سبق علمک بان اکون علی کذا فلم تؤاخذنی فقال الحق تعالیٰ وھل علمتک الا علی ما انت علیہ فلو کنت علی غیر ذلک لعلمتک علی ما تکون علیہ ومن ھذا العلم معنی قولہ تعالیٰ وما ظلمناھم ولکن کانوا انفسھم یظلمون ونحوھا من الآیات یعنی فان علمنا ما تعلق بھم حین علمناھم فی القدم الا بما ظھروا بہ فی الوجود من الاحوال لا تبدیل لخلق اللہ وسیاتی بسط ذلک فی المبحث الخامس والعشرین فی بیان ان للہ الحجۃ البالغۃ قال الشیخ محی الدین بعد ذکر ھذا الجواب وھذا یدلک علی ان العلم تابع للمعلوم ما ھو المعلوم تابع للعلم وقال فی الباب الثامن والخمسین وخمسمائۃ بعد کلام طویل فمن ھنا یعلم ان العلم لا اثر لہ فی المعلوم بخلاف ما یتوھمہ اصحاب النظر اھ مختصراً (مبحث سادس عشر ج ۱ ص ۹۸ فی الکلام علی اسمہ العلیم)

تقریر حضرت مولانا سیّد احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بروایت بالمعنی

حضرت مولانا مرحوم کے الفاظ تو یاد نہیں مگر مضمون جیسا یاد ہے وہ عرض کرتا ہوں غلطی مجھسے اور شیطان سے اور اگر صحیح ہے تو حضرت مولانا مرحوم سے فرمایا ہوگا۔

چونکہ تمام عالم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہے اور اُسکا علم بھی ازلی اور محیط ہے۔ اور کوئی شئے بالاختیار بے علم صادر نہیں ہو سکتی اسوجہ سے علم الٰہی صدور اشیاء کے سلسلہ علل میں مثل قدرت و ارادہ کے داخل ہے بلکہ ان سے مقدم قدرت اور ارادہ کا تعلق مقدور اور مراد سے ہوئی

نہیں سکتا جب تک اُسکا علم نہولے ورنہ صدور بالاضطرار اور حدوث علم باری تعالی لازم آتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا۔ حوادث یومیہ کا علم تو ازل میں مسلم ہے کہ قبل حدوث اشیا اللہ تعالیٰ کو ازل سے ایسا ہی علم تھا کہ جیسا بعد حدوث ہے بلکہ یہ بھی غلط ہے یوں کہنا چاہیئے کہ اب بھی بلا تغیر وہی علم اسی طرح سے باقی ہے جسطرح پہلے تھا اور ویسے ہی باقی رہیگا علم باری تعالیٰ کے لئے معلوم کا وجود ضروری نہیں۔ بلکہ جب عالم حادث زمانی ہے تو حوادث زمانی اور حوادث یومیہ کا ازل میں من کل الوجوہ عدم ہونا چاہیئے۔ تاکہ قد خلقتک من قبل ولم تک شیأ پوری طرح سے صادق آوے۔

خود اشیاء ممکنہ کی تو کیا مجال اُن کا مادہ تک بھی نہ تھا معلومات میں صرف ذات و صفات باری تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ورنہ اور کوئی ممکن ازل میں نہ تھا مگر علم تھا اور ہے اور وہ بھی تفصیلی اور تفصیل بھی تام اُسکو اجمالی کہنا محض ایک اصطلاح ہے کہ منشار انکشاف امر واحد ہے ورنہ علم میں اجمال کی گنجائش نہیں خدام والا نے خیال فرمایا ہوگا کہ حمد اللہ موجبہ کے لئے بھی وجود موضوع کی ضرورت کا قائل نہیں چہ جائیکہ موضوع معدوم کا پھر وہاں جب قضیہ صادق ہے تو نسبت کیسے ہوئی نسبت وجود حاشیتین کو چاہتی ہے یہ مقدمہ بھی نظری ہے اور کلیہ نہیں۔ بلکہ بعض نسب بجائے وجود کے عدم احدی الحاشیتین کو اور بعض عدم الحاشیتین کو مقتضی ہوتی ہیں آخر موجود اور معدوم واقعی میں یا واقعی دو معدوموں میں حمل کیسے ہے شریک الباری ممتنع میں شریک الباری سے امتناع کو تعلق واقعی ہے یا نہیں۔ مفہوم امتناع اگر موجود فی الذہن ہو۔ تو اس سے کیا نفع۔ نہ وہ ممتنع بالذات نہ اُسکا اثبات ہے۔ علم باری تعالیٰ میں الکشاف کے لئے وجود معلوم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ پہلے بالکل حالت عدم میں وہ معلوم اور منکشف ہوگا پھر اُس علم الٰہی ازلی کے مطابق تعلق قدرت و ارادہ کا ہوگا بہت سے بہت جیسے استوار نزول من السمار و ید و ساق و وجہ میں کہا جاتا ہے کہ الاستوار وغیرہ معلوم والکیف مجہول یہاں بھی کیف کو مفوض کیا جاوے مگر تعلق علم ازلی کا معلوم ممکن حادث سے حالت عدم میں بالکل قطعی اور یقینی ہے اور علم کے لئے اگر وجود معلوم کی باری تعالیٰ کے علم میں ضرورت ہو تو علم ازلی ثابت ہی نہیں ہو سکتا اور حدوث علم یا اضطرار لازم آتا ہے وکلاہما محالان مجھے یاد ہے

کہ حضرت مرحوم و مغفور نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علم مطابق معلوم کے اور علم تابع معلوم کے یہ صرف علم ممکن میں ہوتا ہے اسوجہ سے کہ ممکن کا علم معلوم کے سلسلہ علل میں داخل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برعکس ہے کہ وہاں معلوم تابع علم کے ہے اور معلوم مطابق علم کے ہوگا ورنہ معلوم خود معدوم ہوگا۔ یہاں جیسا علم ہے ویسا ہی معلوم ہوگا۔ یہ امر آخر ہے کہ مطابقت طرفین سے ہوتی ہے تو بعد وجود معلوم دونوں طرف سے مطابقت کہہ سکتے ہیں۔ مگر دراصل اور حقیقۃً مطابق بالکسر معلوم ہی ہے مخلوقات میں علم حکایۃ اور معلوم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور وہاں بالعکس علم محکی عنہ اور معلوم حکایت ہے غرض تکوین میں علم ازلی کو تاثیر ہے جیسے قدرت وارادہ کو بلکہ ان سے اقوی واقدم کہ انکا تعلق بھی فرع تعلق علم ہے بلکہ اگر علم کا تعلق نہو تو پھر قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی محال ہے کیونکہ عدم علم کی صورت میں صدور بالاضطرار ہوگا اور اضطرار کی صورت میں قدرت اور ارادہ کو کیا واسطہ اور اگر بالفرض ہو بھی تو سلسلہ علل میں نہیں ہو سکتا نہ وجود صادر میں اسکو کچھ دخل ہوگا۔ کسی شخص کو اگر ہاتھ پیر باندھ اوپر سے ڈالدیا جائے اور وہ بھی اپنے ارادہ اور قدرت کو صرف کرے تو گرنے میں یہ قدرت اور ارادہ بیکار ہے علاوہ اسکے کہ صدور بالاضطرار نقص ہے اور اختیار کے خلاف جو مذہب ہے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے۔ کہ صدور بالاضطرار میں مصدر صادر کیلئے علت تامہ ہوتا ہے اور جس چیز کیلئے اللہ تعالیٰ کو علۃ تامہ کہا جائے اسکا قدیم بالزمان ہونا لازم ہے تو حوادث یومیہ کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہوتا ہے وھو باطل بالبداھۃ یا کسی اور جابر کو فرض کرنا پڑیگا جسکے جبر سے یہ حوادث یومیہ صادر ہوئے وھو اشنع من الاول پھر اگر تعلق کو قدیم نہ کہا جائے تو تقدیر کا مسئلہ بالکل باطل ہو جائیگا کیونکہ تقدیر کی حقیقت تو یہی ہے کہ علم ازلی اور ارادۂ قدیمہ کی مطابق قدرت کا تعلق مقدورات سے ہو کر سب اُسی نقشہ کی مطابق موجود ہوں۔ یہ تو عقلاً تھا بڑی بات یہ ہے کہ متکلمین کا مذہب یہی ہے کہ وہ علم میں تعلق علم کا معدوم کے ساتھ تسلیم فرماتے ہیں چنانچہ بحر العلوم مرحوم شرح سلم میں فرماتے ہیں صٹ۔ وذھب علمائنا الماتریدیۃ علیھم الرحمۃ الی ان علمہ صفۃ بسیطۃ قائمۃ بذاتہ تعالی ذات اضافۃ ویتمیز الاشیاء باختلاف اضافاتہ ویلزمھم الحکماء بتعلق الاضافۃ بالمعدوم لان المعلوم قد یکون معدوما وھم یلتزمون ذلک

مستند ابما یقول الفلاسفة من ان الاستعداد کیفیة فی المادة ذات اضافة متعلقة بالمعدوم مادام معدومًا۔

اور اسکے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں **قولہ** وھم یلتزمون ذلک اھ نقل عن البعض ان العلم وان کان قدیمًا لکن متعلقاتہ حوادث فلم یکن فی الازل لہ تعلق بذات الحادث وحینئذ یسقط الاشکال۔ الا ان ھذا سخیف فانہ یؤل الی انہ لم یکن الاشیاء معلومة فی الازل لانہ متی لم یتعلق العلم لم یکن معلومًا ولذا ترک ھذا القول فی الشرح۔ والجمھور علی ان العلم مع متعلقاتہ قدیم الا انہ لا یلزم الوجود لتعلق العلم کما قال فی الشرح وفیہ شیٔ یظھر لک فی الحواشی الاتیہ فانظر ۱۲ منہ بندہ **محمد مرتضٰی حسن** عفی عنہ

۲۲-۵-۴۵ء دیوبند۔ دوشنبہ

قال الاحقر **اشرف علی** فان قلت لما سقط ما بنی علیہ الشیخ جواب احتجاج العبد فما جوابہ قلت ھذا مبنی علی مسئلة القدر ویوم القیمة ینکشف عنھا الغطاء بقدر استعداد العبد فتتبین لہ الحقیقة فلا یحتج علی اللہ تعالی ابدا وقد نص اللہ تعالی علیہ فی قولہ قالوا شھدنا علی انفسنا وغرتھم الحیوة الدنیا وشھدوا علی انفسھم انھم کانوا کافرین وانظر کیف رضی الکافر فی اعتذارہ یوم القیامة بالکذب حیث قال واللہ ربنا ما کنا مشرکین ولم یرض بالاحتجاج بالقدر فعلم ان سقوط ھذا الاحتجاج اظھر من سقوط الاعتذار بالکذب فافھم حق الفھم تنج عن کل الوھم انتھت الفائدة پھر اصل رسالہ کی طرف عود کیا جاتا ہے۔

الارتغاب (۱۵)

وھو یصلح ان یکون منشأ للشبھة المذکورة فی حروف

قال الشیخ محی الدین فی لوافح الانوار وما ثم مثال اقرب ولا اشبہ بالرؤیة والتجلی من رؤیة الشاھد وجھہ فی المرأة والجسد	(ترجمہ) شیخ نے لوافح الانوار میں فرمایا ہے اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت وتجلی کے ساتھ اشبہ ہو اس (مثال) سے

یااخی فی نفسك عند ماتری الصورة فی المرأة ان تری جرم المرأة لاتراه ابدا بل تنطبع صورتك فی المرآة قبل تحققك بالرؤیة فلا یقع بصرك الا علی صورة نفسك فلا تطمع ولا تتعب نفسك فی ان ترقی الی اعلی من هذا المرقی فماهو ثم اصلا ولیس بعده الا العدم المحض فلیتأمل ویحرر فانه یوهم ان المرئی فی الاخرة لجمیع الناس غیر الحق ولا یخفی ما فیه (مبحث ثانی وعشرون ج ۱ ص ۱۲۳)

بڑھکر نہیں کہ شاہد اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھے اور اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو جس وقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کرلو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعًا نہ دیکھ سکوگے بلکہ تمہارے رویت کی ساتھ متصف ہونے سے پہلے تمہاری صورت آئینہ میں مرتسم ہوجاویگی اس لئے تمہاری نگاہ صرف تمہاری صورت پر پڑیگی پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں سے ہی نہیں اور اس کے آگے کوئی درجہ معدوم محض ہے امام شعرانی کہتے ہیں کہ اسمیں تامل کرنا چاہئے اور اسکی تنقیح کرنا چاہئے کیونکہ اس سے ایہام ہوتا ہے کہ آخرت میں جسکی رؤیت سب آدمیوں کو ہوگی وہ غیر حق ہے (اور حق کی رؤیت نہ ہوگی) اور اسمیں جو خرابی ہے وہ مخفی نہیں (کہ ظاہر نصوص کے خلاف ہے اور نصوص کو ظاہر سے منصرف کرنے کی کوئی وجہ نہیں) **ف** یہ قول اس شبہ کا منشا ہوسکتا ہے جسکی تقریر حرف ہ میں مذکور ہے اور امام شعرانی کو اس قول سے وہی شبہ پیدا ہوا لیکن تطابق عبارت سے یہ قول وہی معلوم ہوتا ہے جو (نمبر ۱۱) میں مذکور ہوچکا ہے جو منشا تھا شبہ مذکورہ حرف الف کا مگر وہ قول سابق اپنی سیاق وسباق سے یقینًا مشاہدہ آخرت کے متعلق نہیں بلکہ ایک خاص تجلی کے متعلق ہے جسکا وقوع نشاۃ دنیویہ میں ہوتا ہے اور اصطلاح میں تجلی ذاتی کہلاتی ہے جیسا کہ احقر نے الحل الاقوم میں اسکی توضیح کردی ہے تو اس صورت میں اس سے وہ شبہ ہی پیدا نہیں ہوسکتا اور اگر فرضًا یہ عبارت جو یہاں ناتمام منقول ہے اپنی سیاق وسباق سے رؤیت آخرۃ ہی کی باب میں ہو گو بعض اجزاء میں اس عبارت سابقہ سے متوافق ہوگئی ہو تو پھر اسکی توجیہ آئندہ جواب میں ابھی مذکور ہوگی۔

الارتقاب (۱۵)

قال (الشیخ) فی علوم الباب التاسع و الستین وثلثمائة لا یصح لانسان قطان یعبر عن حقیقة ما طریقه الذوق من غیر تکییف کرؤیة الله عز وجل ابدًا و اطال فی ذلک (مبحث ثانی وعشرون ج ۱ ص ۱۲)

(**ترجمہ**) شیخ نے باب[۳۶۹] تین سو انہتر کے علوم میں فرمایا ہے کہ کسی انسان سے ہرگز ممکن نہیں کہ ایسی چیز کی حقیقت کو عبارت میں کبھی کبھی لاسکے جسکا طریق ذوق محض بلاکیف ہے جیسے حق تعالیٰ کی رُویت ہے اور اسکو دور تک بیان کیا **ف** اسمیں تصریح ہے کہ حق تعالیٰ کی رُویت ایک حقیقت ذوقیہ بلاکیف ہے اور تجلی صوری ومثالی کا مکیف ہونا ظاہر ہے پس عبارت سابقہ یا تو اس باب سے نہیں جیسا اُس عبارت کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے اور اگر اسی باب سے ہے یا اور کوئی عبارت اسکو مفید ہے تو اُسکو اسپر محمول کیا جاویگا کہ شیخ کے نزدیک سبکو یکساں رُویت نہ ہوگی بلکہ اُنمیں بعض کو صوری مثالی ہوگی اور نصوص میں اجتہاد سے یا کشف سے یا دوسری بعض نصوص سے جنمیں تجلی مثالی وارد ہے جنکا رُویتِ مُوقف پر محمول ہونا احقر نے رسالہ احکام التجلی میں تحقیق کردیا ہے ایسی تاویل ممکن ہے چنانچہ اُن کی بعض عبارات اس تنویع کا قرینہ بھی ہیں مثلاً یہ عبارت جو کہ منقول ہوتی ہے۔

قال الشیخ فی الباب الحادی والثلاثین وثلثمائة اعلم ان رؤیة المؤمنین لربهم فی الاخرة تابعة لاعتقادهم الذی کانوا علیه فی دار الدنیا لیجنی کل احد ثمرة ما کان یعتقده فرؤیتهم علی قدر علمهم بالله تعالیٰ وعلی قدر ما فهموه ممن قلدوه من العلماء وکما انهم متفاضلون فی النعیم واللذة فمنهم من حظه من النظر الی ربه لذة عقلیة

(**ترجمہ**) شیخ نے باب[۳۳۱] تین سو اکتیس میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ مومنین کا اپنے رب کو آخرت میں دیکھنا اُن کے اُس اعتقاد کے تابع ہوگا جسپر وہ دنیا میں قایم تھے تاکہ ہر شخص اپنے اعتقاد کا ثمرہ حاصل کرسکے پس انکی رُویت اُسی اندازہ سے ہوگی جتنا ان کا علم تھا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اُسی مقدار پر ہوگی جتنا انھوں نے اللہ تعالیٰ کو اُن علماء سے

ومنهم من حظه من ذلك لذة نفسية ومنهم من حظه من ذلك لذة حسية ومنهم من حظه من ذلك لذة خيالية ومنهم من حظه من ذلك لذة مكيفة ومنهم من حظه من ذلك لذة يقال بتكيفها ومنهم من حظه لذة لا يقال بتكيفها ومنهم من هو مقلد في علمه بالله بحسب ما القى عليه عالمه او على حسب ما عنده من العلم واما على قدر ما يخيله عقله فقط ومنهم من هو غير مقلد وهكذا (مبحث ثاني وعشرون ج ۱ ص ۱۲۳)

سمجھا تھا جنکی تقلید کی تھی اور جیسا کہ وہ لوگ (دوسری) نعمتوں میں (بھی) اور لذت میں بھی ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہونگے سو اُن میں بعض وہ شخص ہوگا جسکا حظ اپنے رب کو دیکھنے میں لذۃ عقلیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت نفسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت حسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت خیالیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت ذی کیف ہوگی اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ (باوجود ذی کیف نہ ہونے کے) اُسکو ذی کیف کہا جاسکتا ہے (اسلئے کہ کچھ شائبہ کیف کا ہوگا گو غلبہ بے کیف ہونے کو ہوگا) اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ اُسکو ذی کیف کہا بھی نہیں جاسکتا (کیونکہ بالکل بے کیف ہوگی) اور بعض وہ شخص ہوگا جو اپنے علم باللہ میں مقلد ہوگا جیسا اُسکے (متبوع) عالم نے اُسکو علم پہونچا دیا یا جیسا اسکے پاس علم تھا یا فقط اُس اندازہ پر جو اُسکی عقل نے اُسکے خیال میں ڈالدیا اور بعض وہ شخص ہوگا جو کسی کا مقلد نہیں اور اسی طرح (اختلاف احوال سے اختلاف احکام ہوگا)

ف یہ عبارت تاویل مذکور کی صریح دلیل ہے عود الی العنوانات السابقۃ الحمد للہ مباحث خمسہ منقولہ عن المکتوبات المجددیہ کی تحقیق ختم ہوئی اور ان ہی مباحث کے ساتھ وہ شبہات بھی ختم ہوئے جو ذات وصفات کے مسائل کے ابواب میں شیخ پر کئے گئے ہیں اب نبوت وغیرہ کے متعلق شبہات اور اُن کے جواب مذکور ہوتے ہیں اور یہ بقیہ مضامین رسالہ کے اُن ہی عنوانات سابقہ سے ذکر کئے جاتے ہیں ونسئل اللہ المنعام التوفیق للاتمام۔

الاغتراب مع الاقتراب (۱۶)

قال في الباب الخامس والستين من

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے پینسٹھویں ۶۵

الفتوحات اعلم ان سبب غلط منكرى النبوة من الحكماء قولهم الى قوله والامر عندنا وعند اهل الله ليس كذلك الخ ثم قال الشعرانى فانظر يا اخى كيف غلط الشيخ رض من ينكر النبوة وكيف يظن بالشيخ انه يرد على احد شيئا ويتدين هو به والله ان هذا لبهتان عظيم (مبحث ثانى ج ۱ ص۲۹) وقال الشعرانى فى مقام آخر بعد نقل هذا القول مانصه واطال فى رد اقوال منكرى النبوة فكذب والله وافترى من زعم ان الشيخ فلسفى وقد قال ايضا فى الباب الثامن والتسعين ومائتين من قال ان النبوة مكتسبة اخطأ لان النبوة اختصاص الهى قطعا الخ (مبحث ثالث وثلثون ج ۲ ص۲۸)

باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیے کہ حکماء منکرین نبوت کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں (پھر اُن کا قول نقل کر کے اُسکو اس طرح رد کیا ہے) حالانکہ واقعہ ہمارے نزدیک اور اہل اللہ کے نزدیک یہ نہیں ہے، پھر امام شعرانی لکھتے ہیں کہ اے بھائی ذرا غور کرو کہ شیخ نے منکر نبوۃ کی کس طرح تغلیط کی ہے اور شیخ پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ ایک شخص پر ایک امر کو رد بھی کرتے ہوں اور وہ ہی عقیدہ بھی رکھتے ہوں واللہ یہ ایک عظیم بہتان ہے اور امام شعرانی نے دوسرے مقام پر اسی قول کو نقل کر کے یہ کہا ہے کہ شیخ نے منکرین نبوۃ کے رد میں طویل کلام کیا ہے پس وہ شخص واللہ کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ فلسفی ہیں اور شیخ نے دوسو اٹھانوی ۲۹۸ باب میں یہ فرمایا ہے جو شخص نبوت کو مکتسب کہتا ہے اُس نے غلطی کی کیونکہ نبوت منجانب اللہ ایک اختصاص ہے (اکتساب کا اسمیں کچھ دخل نہیں) **ف** یہ تو بعید ہے کہ کسی نے شیخ کو مطلقاً نبوت کا منکر کہا ہو ظاہر یہ ہے کہ کسی نے یہ تہمت لگائی ہوگی کہ یہ مثل فلاسفہ کے نبوت کو مکتسب کہتے ہیں سو شیخ کے کلام سے اسکا رد ہو گیا منشا اشتباہ شاید یہ ہوا ہو کہ اکثر محققین حقایق شرعیہ کو اصطلاحات فلسفیہ میں بیان کرتے ہیں اس سے کسی کو دہوکہ ہوا ہو یا حسدًا و عنادًا بدنام کرنے کا بہانہ مل گیا ہو واللہ اعلم

الاغتراب مع الاقتراب (۱۷)

ومن ذلك دعوى المنكر ان الشيخ يقول

(ترجمہ) اور منجملہ غلط شہرتوں کے معترض

الولی افضل من الرسول والجواب ان الشیخ لم یقل ذلک وانما قال اختلف الناس فی رسالۃ النبی وولایتہ ایہما افضل والذی اقول بہ ان ولایتہ افضل لشرف المتعلق ودوامہا فی الدنیا والاخرۃ بخلاف الرسالۃ فانہا تتعلق بالخلق وتنقضی بانقضاء التکلیف انتہی ووافقہ علی ذلک الشیخ عز الدین بن عبد السلام فالکلام فی رسالۃ النبی مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ مع ولایۃ غیرہ فافہم (الفصل الثانی ج ۱ ص ۱۳۱) — وقال الشیخ فی الفتوحات ان مقام ولایۃ النبی فی نفسہ اتم واکمل من مقام رسالتہ وذلک لشرف المتعلق ودوامہ فان الولایۃ تتعلق حکمہا باللہ تعالی ولہا الدوام فی الدنیا والاخرۃ والرسالۃ تتعلق حکمہا بالخلق وینقطع بزوال زمن التکلیف وبعد سطر اعلم ان من جملۃ ما شیع عن الشیخ محی الدین انہ یقول مقام الولایۃ اتم من مقام الرسالۃ علی الاطلاق والشیخ رض بریٔ من ذلک فقد قال فی الباب الرابع عشر من الفتوحات اعلم ان الحق تعالی قصم ظہور الاولیاء بانقطاع النبوۃ والرسالۃ بعد موت

کا یہ دعوی ہے کہ شیخ اسکے قائل ہیں کہ ولی افضل ہے رسول سے اور جواب یہ ہے کہ شیخ نے یہ نہیں کہا صرف یہ کہا ہے کہ لوگوں نے اسمیں اختلاف کیا ہے کہ نبی کی رسالت افضل ہے یا اُسکی ولایت اور میرا قول یہ ہے کہ اُسکی ولایت (اسکی نبوت سے) افضل ہے (دو وجہ سے) ایک تو اسلئے کہ اُسکا متعلق اشرف ہے دوسرے اسلئے کہ وہ دنیا و آخرت میں دائم ہے بخلاف رسالت کے کہ اُسکا متعلق بھی اشرف نہیں کیونکہ) وہ خلق سے متعلق ہے اور (وہ دائم بھی نہیں کیونکہ) تکلیف کے انقضاء سے وہ منقضی (بھی) ہوجاتی ہے اور اسمیں شیخ عز الدین بن عبد السلام نے بھی انکی موافقت کی ہے سو کلام نبی کی رسالت میں ہے بمقابلہ خود نبی کی ولایت کے نہ کہ نبی کی رسالت ونبوت میں بمقابلہ ولایت غیر نبی کے اور شیخ نے فتوحات میں کہا ہے کہ نبی کا مقام ولایت اُسکے مقام رسالت سے فی نفسہ اتم واکمل ہے اور اسکی وجہ مقام ولایت کے متعلق کا شرف اور اُس مقام کا دوام ہے کیونکہ ولایت کا تعلق اللہ تعالی کے ساتھ ہے اور نیز اُسکو دوام بھی ہے دنیا و آخرت میں اور رسالت کا تعلق خلق کے ساتھ ہے اور نیز زمانہ تکلیف کے جاتے رہنے سے وہ منقطع ہوجاتی ہے اور چند سطر کے بعد

محمد صلی اللہ علیہ وسلم لفقدھم الوحی الربانی الذی ھو قوت ارواحھم ولو ان احدا من الاولیاء کان فی مقام نبی فضلا عن کونہ قد فضلہ ما قصم ظھرہ ولا احتاج الی وحی علی لسان غیرہ انتھی وبعد اسطر فھذہ نصوص الشیخ محی الدین رحمہ اللہ تعالی تکذب من افتری انہ یقول الولایۃ اعظم من النبوۃ واللہ اعلم (مبحث ثانی واربعون ج ۲ ص ۴۲)

یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ شیخ محی الدین کی نسبت یہ بھی شائع کیا گیا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ مقام ولایت علی الاطلاق (گو وہ مقام ولی ہی کا ہو) رسالت سے اکمل ہے حالانکہ شیخ اس سے بری ہیں چنانچہ انھوں نے فتوحات کے باب چودہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اللہ تعالی نے اولیار کی کمر توڑدی ہے کہ بعد وفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوۃ ورسالت منقطع ہوگئی کہ اس (انقطاع) سے وہ وحی زبانی سے بے بہرہ ہوگئے جو غذائے ارواح ہے اور اگر کوئی ولی کسی نبی کے مقام میں ہوتا اور اس سے افضل ہونا تو درکنار ہے تو اسکی کمر نہ ٹوٹتی (کیونکہ حسرت کس چیز کی ہوتی) اور دوسروں کی زبان پر وحی کا محتاج نہ ہوتا اور چند سطر کے بعد یہ ہے کہ یہ تصریحات ہیں شیخ محی الدین رحمہ اللہ کی کہ اس شخص کی تکذیب کر رہی ہیں جس نے انپر یہ افترا کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ولایت (مطلقًا) اعظم ہے نبوت سے واللہ اعلم **ف** غرض اس شہرت کی تو کوئی اصل نہیں کہ شیخ ولی کو نبی سے افضل کہتے ہوں یا ولی کی ولایت کو نبی کی نبوت سے افضل کہتے ہوں صرف اسکے قائل ہیں کہ نبی میں جو دو صفت ہیں نبوت اور ولایت ان دونوں میں اسکی ولایت خود اسکی نبوت سے افضل ہے سو یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں مختلف فیہ مسئلہ ہے اور بعض اکابر بھی شیخ کے ساتھ موافق ہیں پھر فصوص کی ایک عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی کی ولایت کو جو اسکی نبوت سے افضل بتلا رہے ہیں یہ بھی علی الاطلاق نہیں محض بعض علوم کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع مقامات کے اعتبار سے چنانچہ فص عزیری میں فرماتے ہیں۔

وھذا الحدیث (ای حدیث لا نبی بعدی) قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الخ

(**ترجمہ**) اور حدیث لا نبی بعدی نے اولیار اللہ کی کمر توڑدی کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت

کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے (کسی کو نصیب نہیں ہو سکتا) **ف** الحل الاقوم میں اسکے تحت میں احقر نے لکھا ہے کہ اسمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقاماتِ ولایت ہے) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص (عزیزی) میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا قصم ظہور سے معلوم ہوتا ہے (مقام حادی عشر) اور یہ تقریر وجہ جمع ہو سکتی ہے دونوں قولوں میں اسطرح سے کہ مقامات نبوت میں نبوت کو افضل کہا جاوے ولایت سے اور بعض علوم ولایت میں ولایت نبی کو افضل کہا جاوے نبوت سے واللہ اعلم۔

الاغتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الفص العزیزی من الفصوص واعلم ان الولایۃ ھی الفلک المحیط العام ولھذا لم تنقطع ولھا الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ و فی محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعاً او مشرعاً لہ ولا رسول وھو المشرع وھذا الحدیث قصم ظھور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الی قولہ الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لھم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیھا اھ (الحل الاقوم مقام حادی عشر)

(**ترجمہ**) شیخ نے فصوص کے فص عزیزی میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ولایت ایک فلک محیط عام ہے اور اسیواسطے وہ منقطع نہیں ہوئی باقی نبوت تشریع اور رسالت یہ منقطع ہے اور وہ (نبوّت ورسالت) محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر آکر منقطع ہو گئی پس آپ کے بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا مشرع لہ ہو (یعنی کسی صاحب تشریع کا نائب ہو کہ اسکی نیابت کے لئے اسکو صاحب تشریع کیا گیا ہو یعنی آپکے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور وہ صاحب تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی ہے

خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کی موافق ہو جیسا کہ آیندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آویگا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنیوالی متعدد عبارات آوینگی) اور اس حدیث نے اولیا کی کمریں توڑ دیں کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں اسلئے اُن (بندوں) کیلئے (خواہ اولیا بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جسمیں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفًا) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سُرخی میں مطلق تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق اخبار عن الشئ (بقید کونہ نافعًا) سے نبوت کا اطلاق باب خامس وخمسین ومائتہ سے آتا ہے۔

ف اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا ہے جو معارض نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الباب العاشر وثلثمائۃ اعلم ان الوحی لا ینزل بہ الملک علی غیر قلب نبی اصلا ولا یامر غیر نبی بامر الٰھی الی قلہ فانقطع الامر الالٰھی بانقطاع النبوۃ والرسالۃ (مبحث خامس وثلثون ج۲ ص۳۸) وقال (الشیخ) انما لم یعطف المصلی السلام الذی سلم بہ علی نفسہ بالواو علی السلام الذی سلم بہ علی نبیہ لانہ لو عطفہ علیہ لسلم علی نفسہ من جھۃ النبوۃ وھو باب قد سدہ اللہ تعالیٰ کما سد باب الرسالۃ عن کل مخلوق بعد محمد صلی اللہ

(**ترجمہ**) شیخ نے باب تین سو دس میں ص۳۱ کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر بجز قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور نہ غیر نبی کو کسی امر الٰہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الٰہیہ انقطاع نبوت و رسالت سے منقطع ہو چکے ہیں (اسمیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع ہو جانیکی نیز اسکی بھی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الٰہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب تشہد میں) فرمایا ہے کہ مصلی نے جو السلام علینا کو السلام علیک یا ایہا النبی پر واو کے ساتھ عطف نہیں کیا

علیہ وسلم الی یوم القیمۃ وتعین بہذا
انہ لا مناسبۃ بیننا وبین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فانہ فی المرتبۃ التی
لا تنبغی لنا فابتدأنا بالسلام علینا فی
طورنا من غیر عطف انتہی وقلت فی
ہذا القول من الشیخ رح ردّ علی من افتری
علیہ انہ کان یقول لقد حجر ابن امنۃ واسعًا
بقولہ لا نبیّ بعدی (کبریت علی ہامش
الیواقیت ج (۱) ص ۵۱ و ۵۲) وقال فی شرح
لترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبی
ممنوع لنا دخولہ وغایۃ معرفتنا بہ من
طریق الارث النظر الیہ کما ینظر من ہو
فی اسفل الجنۃ الی من ہو فی اعلی علیین
وکما ینظر اہل الارض الی کوکب السماء
وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انہ فتح لہ
من مقام النبوۃ قدر خرم ابرۃ تجلیا لا دخولا
فکاد ان یحترق (وزاد فی الہامش عن
الکبریت فی ص (۵۲) من ج (۱) بعد نقل
ہذا القول ما نصہ فکذب واللہ من
افتری علی الشیخ وخاب مسعاہ) وقال
فی الباب الثانی والستین واربعمائۃ من
الفتوحات اعلم انہ لا ذوق لنا فی مقام
النبوۃ لنتکلم علیہ انما نتکلم علی ذلک بنقل

اُسکی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا گویا اپنے
نفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ
باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بواسطہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے
بند کر چکا ہے جیسا رسالت کو بند کر چکا ہے
اور اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ ہمارے اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی
مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں
ہیں جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا نہیں اسلئے ہمنے
السلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف کے ابتدا
کر دیا (اس عبارت میں نبوت اور رسالت
دونوں کے مسدود ہونے کی تصریح ہے اور اسی
پر السلام علینا پر واو نہ لانیکی نکتہ کو متفرع کیا ہے
نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اسلئے
کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کے ساتھ متصف
ہوتا تو حضور میں اور اسمیں بوجہ نبوت کے
اشتراک کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی پر
امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ) میں
کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں اُس شخص
پر رد ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ کہتے
تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن آمنہ نے لا نبی بعدی
کہکر ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ
کر دیا (یعنی اسکے ختم ہونیکا حکم کر دیا حالانکہ

ما اعطينا من مقام الارث فقط لانه لا يصح لاحد منا دخول مقام النبوة و انما نراه كالنجوم على السماء (مبحث ثاني و اربعون صـ۳۷ ج ۲) وقال في الباب الثالث والخمسين وثلثمائة اعلم انه لم يجئ لنا خبر الهي ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحي تشريع ابدًا انما لنا وحي الالهام قال الله تعالى ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك ولم يذكر ان بعده وحيًا ابدًا (مبحث سادس واربعون ج ۲ صـ۴۷) وفي رسالة الشهاب[عه] لبعض الاحباب عن الفتوحات (ج ۳ صـ۵) فما بقي للاولياء اليوم بعد ارتفاع النبوة الا التعريفات وانسدت ابواب الاوامر الالهية والنواهي فمن ادعاها بعد محمد صلى الله عليه وسلم فهو مدع شريعة اوحي بها اليه سواء وافق بها شرعنا او خالف اه (صـ۹۷) وقال فنعلم انه ما بقي للاولياء الا وحي الالهام الخ (كبريت على الهامش صـ۱ ج ۱) وقال في الباب الرابع عشر من الفتوحات بعد كلام طويل اعلم ان الملك ياتي النبي بالوحي على حالين تارة ينزل على قلبه وتارة ياتيه في صورة جسدية

وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ اسکے خلاف کس قدر تصریح وتاکید اور دلیل کے ساتھ تائید کر رہے ہیں) اور ترجمان اشواق کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں ہم لوگوں کا داخل ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی معرفت بطریق وراثت اُس مقام کے متعلق یہ ہے کہ اُنکی طرف اس طرح سے نظر کر سکیں جیسا جنت کے نیچے درجہ والا اُس شخص کیطرف نظر کریگا جو اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل ارض کوکب سما کی طرف نظر کرتے ہیں اور ہمکو شیخ ابایزیدؒ کا یہ واقعہ پہونچا ہے کہ اُن کے لئے مقام نبوت میں سے ایک سوئی کے ناکہ کی برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی کشف کے طور پر نہ کہ اُس مقام میں داخل ہونیکے طور پر سو اُس سے جل جانے کے قریب ہو گئے (اسمیں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل نہیں ہو سکتے سو اگر وہ نبوت کی ساتھ متصف ہوتے تو داخل نہ ہونیکے کیا معنی اتصاف تو بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس قول کو نقل کرکے امام شعرانی لکھتے ہیں کہ واللہ جس شخص نے شیخ پر افترا کیا وہ کاذب ہوا اور اُسکی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب چار سو ۴۶۲ باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ ہمکو مقام نبوت

[عه] وكتب الينا صاحب الرسالة ان هذه العبارة في النسخة المصرية في الباب العاشر وثلثمائة في معرفة الصلصلة الروحانية من الحضرة الموسوية ۱۲ منه۔

من خارج الی ان قال وهذا باب اغلق بعد موت محمد صلی الله علیه وسلم فلا یفتح لاحد الی یوم القیمة ولکن بقی للاولیاء وحی الالهام الذی لا تشریع فیه انما هو بفساد حکم قال بعض الناس بصحة دلیله ونحو ذلک فیعمل به فی نفسه فقط الخ (مبحث خامس وثلثون ص۳۷ ج ۲) وقال ایضا فی الباب الحادی والعشرین من الفتوحات من قال ان الله تعالی امره بشیء فلیس ذلک بصحیح وانما ذلک تلبیس لان الامر من قسم الکلام وصفته وذلک باب مسدود دون الناس (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص۳۸)

میں ذرا بھی ذوق نہیں تاکہ ہم اسپر کلام کرسکیں اسپر ہم صرف اسی کے قدر کلام کرسکتے ہیں جسقدر ہمکو بمقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں سے کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم اسکو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر (اسمیں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی نفی کردی جو دخول واتصاف سے بہت ادون ہے تو اتصاف کی نفی تو اس سے بدرجۂ ابلغ ہوگئی) اور باب ۳۵۳ تین سو ترپن میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیے ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اسپر نہیں آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام ہے (جو وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکھی کیلئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپکی طرف اور آپسے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (اسمیں وحی حقیقی کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرماکر بھی وحی حقیقی کی نفی کردی) اور رسالہ شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتفاع نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کے تعلیمات (جنکی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ انکی انتفاء کی دلیل اوپر گذری ہے اور اب بھی آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور اوامر ونواہی الٰہیہ کے ابواب بند ہوگئے ہیں پس جو شخص بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اسکا دعویٰ کرے وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جسکی اسکی طرف وحی کیگئی ہے خواہ ان اوامر ونواہی میں وہ ہمارے شرع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو (ہر حال میں مدعی وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر ونواہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہوچکی ہے اور انبیاء کی ساتھ یہی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف

وہ وحی رہگئی جو الہام (کہلاتا) ہے (بکون الاضافۃ للبیان) اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اُس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اُسکے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلیگا لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جسکی حقیقت الہام ہے باقی رہگئی ہے جسمیں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جسکی دلیل کی صحت کے بعض لوگ قائل ہوگئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالا میں ہی ہے) پس وہ اسپر اپنی ذات خاص میں عمل کر لیتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کما تقرر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اسکا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب **ف** (۲) کے تحت میں نقل کرونگا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے) اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسکو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں محض تلبیس ہے اسلئے کہ حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اسکا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل مسدود ہے) **ف** (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اسقدر تصریح ہے کہ اُس سے فوق متصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اُسکی تقریر بھی کیگئی ہے پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اُسکو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت کی موافق ہے اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کقولہ تعالیٰ واوحی ربك الی النحل۔ وقولہ تعالیٰ اذ اوحینا الی امك مایوحی۔ چنانچہ اگر مطلق ثبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ بالاجماع نبی ہوتیں۔ پس منکرین نبوت ام موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنی لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ بمعنی حقیقی جسکو شیخ نبوت تشریع سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطاء

نبوت کو اسی معنی پر محمول کرکے ہمیں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کود
عطار نبوت کے بعد نبی نہ ہونیکے کیا معنی کہ کھلا اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہ

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوۃ بین جنبیہ انما لم یقل فقد ادرجت النبوۃ فی صدرہ او بین عینیہ او فی قلبہ لان ذلک رتبۃ النبی لا رتبۃ الولی الی قولہ فما اکتسب الولایۃ الا بالمشی فی نور النبوۃ (کبریت علی الهامش ج ۲ ص)

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اسکے دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل کردیجاتی ہے فرمایا کہ فی صدرہ یا بین عینیہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہانتک مضمون چلا گیا ہے کہ ولی نے جو ولایت کا اکتساب کیا ہے تو صرف نور نبوت میں چلنے کی بدولت۔ ترجمہ ختم ہوا اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن وثلاثین میں فرماتے ہیں۔

ف لفظ الحدیث [illegible] کما فی الترغیب عن الحاکم و قال صح الاسناد عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من قرأ القرآن فقد استدرج النبوۃ بین جنبیہ غیر انہ لا یوحی الیہ [illegible] قراءۃ القرآن [illegible] علیہ السلام [illegible] فانہ نص [illegible] ۱۲ منہ

لما اغلق اللہ تعالیٰ باب الرسالۃ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ذلک من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارتہ لانقطاع الوصلۃ بینہم وبین من یکون واسطتہم الی اللہ تعالیٰ فرحمہم الحق تعالیٰ بان ابقیٰ علیہم اسم الولی الی ان قال ولما علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان فی امتہ من تجرع کاس انقطاع الوحی والرسالۃ فجعل لخواص امتہ نصیباً من الرسالۃ فقال لیبلغ الشاهد الغائب فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیهم اسم الرسل (مبحث سادس واربعون ج ۲ ص۲۶)

(ترجمہ) جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ بند فرما دیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر ہوا جنکی تلخی کو اولیاء نے بتکلف گلے سے اتارا اسلئے کہ ان کے اور ایسے لوگوں کے درمیان جو ان کا واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہوگیا پس حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح سے کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہانتک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے نوش کرینگے تو آپنے اپنے خواص امت کیلئے

رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہونچا دیں پس انکو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ انپر رسل کا اسم صادق آسکے ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرما دیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر ملئکہ کو جن فرما دیا گیا اس آیت میں (وجعلوا بینہ وبین الجنۃ نسبا) بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ **ف ۳** میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیہ کو اصطلاح میں الہٰیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف۲ میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس وخمسین ومائۃ میں فرماتے ہیں۔

اعلم ان النبوۃ التی ھی الاخبار عن شیءٍ ساریۃ فی کل موجود عند اهل الکشف والوجود لکنہ لا یطلق علی احد منهم اسم نبی ولا رسول الا علی الملئکۃ الذین هم رسل فقط (کبریت علی الهامش ج ۱ ص۱۱۱)

(**ترجمہ**) جاننا چاہئے کہ نبوت جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا یہ اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن اُنمیں سے کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاویگا بجز اُن ملئکہ کے جو رسل ہیں (انپر لفظ رسل بولا جاویگا لورودہ فی القران اللہ یصطفی من الملئکۃ رسلا و من الناس ولم یطلق علیهم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس قول میں نبوۃ کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرما دیا اور ساتھ ہی اُسکی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن الشئ ہی یہی میں نے عرض کیا تھا اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نکیا جاویگا وجہ اُسکی یہ ہے اس سے ایہام معنی حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغۂ وصفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اُسکے خاص بکس میں رکھدی تو اُس فعل کی نسبت تو اُس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اُس نے بکس میں درخواست رکھدی ہے مگر اُسکو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کی نسبت

بالمعنی اللغوی المجازی شرعًا یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اُن میں نبوت و رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر اُن کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہو گا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رح سے قدرے مفصّل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اُنکی یہ ہے۔

وقد کان الشیخ عبد القادر الجیلی یقول اوتی الانبیاء اسم النبوۃ واوتینا اللقب ای حجر علینا اسم النبی مع ان الحق تعالی یخبرنا فی سرائرنا معانی کلامہ وکلام رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص۳۹)

(ترجمہ) شیخ عبد القادر جیلی فرماتے تھے کہ انبیاء کو تو نبوت کا نام (بطور عہدہ کے) دیئے گئے اور ہم محض عنوان مدحی دیئے گئے یعنی ہم پر نبی کا نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالی ہمکو ہماری باطن میں اپنے کلام اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے۔

(جو کمالات نبوت میں سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں اشتراک کو مستلزم نہیں) ترجمہ ختم ہوا اسکی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرما دیا مگر اُن انبیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کی ساتھ اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرما دئے مگر اُن اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہو گا الحمد للہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو منشا اعتراض کا ہے اور زیر عنوان اغتراب نقل کیگئی ہے جواب کیلئے کافی ہے اسی طرح اس بحث سے سابق جو بحث ہے نبوت و رسالت کے تفاضل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر ف۴ میں آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی امتی کے عیسیٰ ہونیکے دعوی کی تائید کرتے ہیں جسپر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ؎

بنمائے بصاحب نظرے گوہر خود را
عیسیٰ نتواں گشت بتصدیق خرے چند

تو اب اس دعوی کی یہ حالت رہگئی ؎

ع۵ المتوفی ۵۶۱ھ ۱۲ منہ

وقوم یدعون وصال لیلی ولیلی لا تقرلهم بذاک

وان شئت تفصیل الکلام علی اباطیل هذا المدعی فعلیک بالرسائل الشائعة فی الباب من مدرسة دار العلوم فی الدیوبند ومن الخانقاه الرحمانیة فی مونگیر والله ولی الهدایة وهو یتولی الصالحین۔ **ف ۲** فائدۂ اولیٰ کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے فیعمل بہا فی نفسہ فقط وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کرونگا سو اسکو نقل کرتا ہوں۔

وقال فی الباب التاسع والستین وثلثمائة بعد کلام طویل فی مدح المجتهدین فعلم ان المجتهدین هم الذین ورثوا الانبیاء حقیقة لانهم فی منازل الانبیاء والرسل من حیث الاجتهاد وذلک لانه صلی الله علیه وسلم اباح لهم الاجتهاد فی الاحکام وذلک تشریع عن امر الشارع فکل مجتهد مصیب من حیث تشریعه بالاجتهاد کما ان کل نبی معصوم قال انما تعبد الله المجتهدین بذلک لیحصل لهم نصیب من التشریع ویثبت لهم فیه القدم الراسخة ولا یتقدم علیهم فی الآخرة سوی نبیهم صلی الله علیه وسلم فتحشر علماء هذه الامة حفاظ الشریعة المحمدیة فی صفوف الانبیاء والرسل لا فی صفوف الامم۔

(مبحث تاسع اربعون ج ۲ ص ۹۶)

۲۶۹ (ترجمہ) شیخ نے باب تین سو انہتر میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح ہے کہ ان کیلئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ بامر شارع ایک تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کیلئے اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اسلئے ہے کہ ان کو بھی تشریع کا ایک حصہ نصیب ہو جاوے اور اجتہاد میں ان کا قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں سے) بجز ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہو پس اس امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کے محافظ ہیں وہ انبیاء و رسل کے صفوف میں محشور ہونگے نہ کہ صفوف امم میں ترجمہ ختم ہوا دیکھئے

نبوت عامہ مجازیہ کے ساتھ جنکو موصوف کہا گیا ہے اُنکو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف اُن ہی کے ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علمار مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع کا دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو اُن انبیار الاولیار کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اُس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جاوے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصّہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے اُسکی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل وحی المجتہدین فی اجتہادہم اذا المجتہد لم یحکم الا بما اراہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذلک حرم اللہ تعالیٰ علی المجتہد ان یخالف ما ادّی الیہ الاجتہاد کما حرم علی الرسل ان تخالف ما اوحی بہ الیہم فعلم ان الاجتہاد نفحۃ من نفحات التشریع ما ہو عین التشریع الی ان قال فقد اشبہ المجتہدون الانبیاء من حیث تقریر الشارع لہم کل ما اجتہد وافیہ وجعلہ حکما شرعیا انتہی (مبحث تاسع واربعون ج۲ ص۹۵)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی اُن کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اسکو اُسکے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کرے جس امر تک اُسکا اجتہاد پہونچا ہے جیسا کہ رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیار کے مشابہ ہوگئے اس طرح سے کہ شارع نے اُن کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اُسکو حکم شرعی قرار دیا ترجمہ ختم ہوا اس عبارت میں بتلا دیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی حقیقی بالمعنی الشرعی نہیں سو اولیار کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کیلئے حجت بھی نہیں تو اُسکو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہوگا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ نہیں پھر اُن قیود و شرائط کا

اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت واس سے حجیت شرعیہ لازم نہیں دیکھئے ادراکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلط اور التباس سے محفوظ ہے مگر اسکا اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر آتا ہے تو عاصی نہوگا البتہ رؤیت ہلال میں اُس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہوگا اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہٰذا حجت نہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل ہے وہ حجت ہوگا۔ **ف ۳** فائدۂ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما اغلق اللہ باب الرسالۃ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملئکہ کا اطلاق ہونیکے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ الٰہیت اطلاق کئے جانیکے باب میں کچھ اقوال نقل کئے جاوینگے سو ان کو نقل کرتا ہوں۔

قال القاشانی فقد بان لک ان الاعتراض والطعن فی ادم لم یصدر من ملئکۃ الجبروت اذ النزاع لا یکون الا ممن رکب من الطبائع الاربع لما فیہا من التضاد اذ المتکون منہا لا یکون الا علی حکم الاصل انتہی قال بعضہم لعل مرادہ بہؤلاء الملئکۃ القاطنین بین السماء والارض نوع من الجن سماہم ملئکۃ اصطلاحاً لہ (مبحث سادس وثلثون ج ۲ ص ۱۲)

وفی تفسیر البیضاوی ولان ابن عباس رض روی ان من الملئکۃ ضرباً یتوالدون یقال لہم الجن الخ

(**ترجمہ**) قاشانی نے کہا ہے تم پر ظاہر ہوگیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض اور طعن ملئکہ جبروت سے صادر نہیں ہوا کیونکہ نزاع اسی سے صادر ہو سکتا ہے جو عناصر اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں تضاد ہے کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنی اصل ہی کے مقتضا پر ہوگی بعض نے کہا ہے کہ غالباً قاشانی کی مراد ان ملئکہ سے جو کہ سماء وارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی نوع ہوگی اُن کو اپنی اصطلاح میں ملئکہ کہدیا اور تفسیر بیضاوی میں ہے کہ ابن عباس رض نے روایت کیا ہے کہ ملئکہ کی ایک قسم ہے جنمیں توالد وتناسل بھی ہوتا ہے اور اُن کو جن کہا جاتا ہے ترجمہ ختم ہوا تو جس طرح جن پر ملئکہ کا اطلاق اور ملئکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح

شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فص اول میں یہ عبارت ہے فص حکمۃ الٰہیۃ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہیں مرتبۂ الٰہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں آہ الحل الاقوم میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الٰہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اُس سے مرتبہ جامعیت کا ہے الی قولی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہیئے کہ عبد کیلئے الٰہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکما حکمت آلٰہیہ اُن علوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور اُن موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اھ پس جیسے اس عبارت میں عبد کیلئے الٰہیت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر نبی کیلئے نبوۃ کا حکم کر دیا بناء علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومی رح نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے (م۱ دفتر چہارم سرخی زادن ابوالحسن خرقانی رح بعد از وفات بایزید رح) ؎

لوح محفوظ ست اورا پیشوا   از چہ محفوظ ست محفوظ از خطا
نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب   وحی حق و اللہ اعلم بالصواب
از پئے روپوش عامہ در بیاں   وحی دل گویند اورا صوفیاں
وحی دل گیرش کہ منظر گاہِ اوست   چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست

(الابیات الاربعۃ) یہاں منتہی کامل یعنی بایزید رح کے کشف والہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اسکا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور روپوش عامہ مفسر باخفا عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا متکلم کا اتہام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (م۲ دفتر چہارم سرخی خطاب با مغروران دنیا) ؎

نفس اگرچہ زیرک ست و خورده داں ، قبلہ اش دنیاست اورا مردہ داں
آب وحی حق بدیں مردہ رسید   شد ز خاک مردۂ زندہ پدید
تا نیاید وحیٔ زو غرہ مباش   تو بداں گلگونۂ طال بقاش

(الابیات الثلثۃ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے الخروج عن الموت النفسانی تو ابتداء

میں بھی حاصل ہو جاتا ہے) احوال و واردات کو وحی فرما دیا (۳ دفتر اول شرح کشتن زرگر باشارہ الٰہی بود (الخ) ؎

او بکشتش از برائے طبع شاہ — تا نیامد امر و الہام الٰہ
آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب — ہر چہ فرماید بود عین صواب

(البیتین) یہاں الہام تصریفات تکوینیہ کو وحی فرما دیا جو ادون ہے الہام تعریفات تشریعیہ سے جنکا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی رح کا ایک ملفوظ مروی بالمعنی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا وحی دو قسم باشد گاہے بملک گاہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق مذکور ابتدائے اقتراب ہذا کی طرف اعلم ان الملک یأتی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا محض وارد ہوتا ہے تلقی عن الملک نہیں ہوتا اور قلب سے مراد یہاں بھی اور ابیات اولی کے لفظ وحی دل میں بھی مطلق باطن ہے لئلا یعارض ما مر فی ابتداء **ف** (۱) من قولہ انما لم یقل الخ اور ابیات اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض نہیں عبارات نافیہ الہام امر و نہی مذکورہ فی ابتداء الاقتراب کے ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ امم سابقہ کا ہے کما دل علیہ قول الرومی فی مبدأ القصۃ بود شاہے در زمانے پیش ازیں + فلا اشکال فی التعمیم فافہم حق الفہم ولا تقع فی الوہم **ف** (۲) اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوماً اس شبہ کو رفع کر رہی کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کیلئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ فالکلام فی رسالۃ النبی مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ مع ولایۃ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں گذر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہ ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اس میں اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ اس میں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع نہیں وہ ولایت ہے جسکو انبار علم عام بمعنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اسکے مقابل نبوت و رسالت کو منقطع کہا ہے اور تشریع کی قید سے شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوۃ حقیقیہ تشریعی بمعنی تضمن للاحکام ہوتی ہے پس قید واقعی ہے اسکے بعد کہا گیا ہے وہذا الحدیث قصم ظہور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی اقتراب میں گذر چکی ہے

وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوۃ حقیقۃ عام ہوتی تو عبدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی **ف** (۵) اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوۃ لنتکلم علیہ انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط الخ اس پر ایک دوست نے مجھ سے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اسکا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جسکا ماخذ کشف ہے جسکو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے کہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبیدہ کتاب فقال لی ہذا کتاب فصوص الحکم خذہ واخرج بہ الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا وھذا آخر ما اردت ایرادہ فی ھذا الباب ووفقت لہ کما کان یشتھی قلبی والحمد للہ الھادی الی الصواب۔

الاغتراب (۱۹)

قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص بعد کلام طویل ولیس ھذا العلم بالاصالۃ الا لخاتم الرسل وخاتم الاولیاء وما یراہ احد من الانبیاء والرسل الا من مشکوۃ الرسول الخاتم ولا یراہ احد من الاولیاء الا من مشکوۃ الولی الخاتم حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء فان الرسالۃ والنبوۃ اعنی نبوۃ التشریع ورسالتہ تنقطعان والولایۃ لا تنقطع ابدا فالمرسلون من کونھم اولیاء لا یرون ما ذکرناہ الا من مشکوۃ خاتم

(**ترجمہ**) شیخ نے فصوص کے فص شعیبی میں ایک کلام طویل کے بعد کہا ہے کہ یہ علم (مذکور فی الکلام السابق کہ علوم ولایت سے ہے) بالاصالۃ صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالۃ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے) اور اس علم (و شہود) کو (علی ما قال الجامی رح فی المرجع فلا یثبت ھذا الحکم لنفس الولایۃ) کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوۃ رسول خاتم سے اور (اسی طرح) اسکو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل

الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه فى فضل عمر فى اسارى بدر بالحكم فيهم وفى تابير النخل فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم فى كل شئ وفى كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم فى رتب العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق ما ذكرناه الخ

(الحل الاقوم مقام ثانی)

کی اصالۃ باعتبار تمام انبیاء کے ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالت باعتبار اولیاء کے ہے) یہاں تک کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کی مشکوۃ سے دیکھتے ہیں کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی[عـ۵] (اسکے بعض شعب کو بعضے نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس مرسلین بھی باولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم[عــ۵] مذکور کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کے مشکوۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہو گا اگرچہ خاتم الاولیاء تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قادح (اور اس کے منافی) نہیں اور جو دعوی ہم نے کیا ہے اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا دوسرا اعتبار سے اعلیٰ ہے (اس اعلیٰ سے مراد افضل نہیں بلکہ مطلق تقدم) اور ہماری ظاہر شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئے ہیں جو ہمارے (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل افضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمر رضی کی فضیلت میں اساری

[عـ۵] - اسکی تحقیق لمبر سابق میں گذری ہے ۱۲

[عــ۵] تشریع کے انقطاع کا حکم صاف بتلاتا ہے کہ یہ علم علوم مقصودہ فی الشرع سے نہیں بلکہ علوم ولایت غیر مقصودہ سے ہے نیز قریب کی عبارت میں تقدم کا مدار علم باللہ کو قرار دینا اور ان علوم کو حوادث اکوان سے تشبیہ دینا صاف دال ہے کہ یہ علوم مقصود نہیں ہیں ۱۲

بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تابیر نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں مصرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا۔) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اُسکو ہر چیز میں اور ہر مرتبہ میں تقدم ہی ہوا کرے اور (حقیقت شناس) مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (وعدم تقدم) کی طرف ہوتی ہے اُسی مقام پر اُن کا مطلوب ہے باقی حوادث اکوان سو اُن کے قلوب کو اُن سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس علت کے اشتراک سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کیلئے اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو اُسمیں بھی تقدم دلیل فضیلت نہیں) پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو ترجمہ ختم ہوا۔ اس قول سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک ولی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے بعض علوم میں مقتبس و مستفید بتلایا ہے۔

تتمۃ الاعتراض بعض شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے (الحل الاقوم) غالباً وہ قرینہ یہ ہے کہ شیخ نے اسی تقریر کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء کے لئے ایک خاص قسم کا خواب دیکھنا لازم بتلایا ہے اور بقول مولانا جامی وبالی آفندی فتوحات کے کسی مقام پر اُس خواب کا دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا نقل کیا ہے (کذا فی الحل الاقوم) تو اس سے مفہوم ہوا کہ اپنے لئے خاتم الاولیاء ہونیکا دعوی کیا ہے تو اس سے معترض کا اور بھی غصہ بڑھ گیا کہ اپنے کو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے علوم میں واسطہ اور انبیاء کو اُن علوم میں اپنا محتاج سمجھتے ہیں نعوذ باللہ منہ۔

تنبیہ۔ یہ استفادہ جو زیر بحث ہے عالم ارواح میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح میں ہوگا (الحل الاقوم صك)

الاقتراب (۱۹)

قال الشیخ فی علوم الباب الاحد والتسعین

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو اکانوے کے

واربعمأتہ انہ لیس لاحد من الخلق علم ینالہ
فی الدنیا والاٰخرۃ الا وھو من باطنیۃ محمد
صلے اللہ علیہ وسلم سواء الانبیاء والعلماء
المتقدمون زمن بعثتہ والمتاخرون عنہا و
قد اخبرنا صلے اللہ علیہ وسلم بانہ اوتی
علم الاولین والاٰخرین ونحن من الاٰخرین
بلاشک وقد عمم محمد صلے اللہ علیہ وسلم
الحکم فی العلم الذی اوتیہ فشمل کل علم
منقول ومعقول ومفھوم موھوب
الی قولہ وھذا سر نبہتک علیہ فاحتفظ
بہ ولا تقل حجرت واسعا تقول قد یعطی
اللہ تعالیٰ عبدہ من الوجہ الخاص الذی
بین کل مخلوق وبین ربہ عزوجل
من غیر واسطۃ محمد صلے اللہ علیہ وسلم
ماشاء من العلوم بدلیل قصۃ الخضر علیہ
السلام مع موسیٰ الذی ھو رسول زمانہ
لانا نقول ما حجرنا علیک ان لا تعلم مطلقا
وانما حجرنا علیک ان لا یکون لک علم ذلک
الا من باطنیۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
شعرت بذلک ام لم تشعر (مبحث خامس
وثلثون ج ۲ ص۳۹)

علوم میں فرمایا ہے کہ کسی کے پاس خلائق میں سے
کوئی علم دنیا اور آخرت میں حاصل نہیں مگر وہ سب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک
سے مستفاد ہے اسمیں سب برابر ہیں خواہ
انبیاء ہوں یا وہ علماء ہوں جو حضور کے زمانۂ
بعثت سے مقدم ہیں یا وہ علماء ہوں جو اس
زمانہ سے متاخر ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہمکو خبر دی ہے کہ آپ کو تمام اگلوں
پچھلوں کا علم عطا ہوا ہے اور ہم یقیناً پچھلوں
میں ہیں اور آپ نے اس حکم کو اپنے عطا شدہ
علم میں عام فرمایا ہے پس تمام علوم کو شامل ہو گیا
منقول ہو یا معقول ہو (فکر سے سمجھا ہوا ہو
(یعنی مکسوب ہو) یا موہوب ہو یہ مضمون یہانتک
چلا گیا ہے کہ یہ ایک راز ہے جسپر میں نے تجکو
آگاہ کر دیا ہے اسکو محفوظ رکھنا اور یوں نہ کہنا
کہ تم نے ایک وسیع چیز کو محدود کر دیا اور کبھی یوں
کہنے لگو کہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ جن علوم کو
دینا چاہیں وہ اپنے کسی بندہ کو بدون واسطہ
رسول اللہ علیہ وسلم کے خاص اس علاقہ سے
عطا فرما دیتے ہیں جو ہر مخلوق کے اور اللہ تعالیٰ
کے درمیان میں ہے بدلیل اس قصہ کے جو حضرت
خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو کہ اپنے زمانہ کے رسول تھے واقع ہوا کیونکہ ہم نے اس
بات کو محدود نہیں کیا کہ تمکو مطلقاً علم نہیں ہو سکتا ہم نے تو صرف اس بات کو محدود کیا ہے کہ تمکو اسکا

علم بدون باطن محمدی کے نہیں ہو سکتا خواہ تمکو اس (توسط) کی اطلاع ہو یا نہ ہو **ف** اسمیں تصریح ہے کہ انبیاء تک کو بھی جو کسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ حضور اقدس کے واسطہ سے ہوتا ہے تو پھر اسکا کیسے احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ اپنے بعض علوم میں اپنے کسی امتی کے واسطہ کے محتاج ہوں اس سے صاف معلوم ہوا کہ جن علوم کے متعلق قول بالا میں خاتم الاولیاء کے توسط کا اثبات کیا ہے وہ علم ہی کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ علم معتد بہ علم مقصود ہے اور علم غیر مقصود اسکے سامنے اس درجہ کا علم ہے جیسے کوئی بادشاہ کسی خادم کو تمام نعمتوں سے مالامال کر دے اور وہ اسی بادشاہ کی نہر یا چاہ سے ایک پیالہ پانی کا خادمانہ طور پر لاکر پیش کر دے تو کیا یہ پیالہ پانی کا ان نعمتوں کے مقابلہ میں کوئی معتد بہ نعمت ہوگی اور کیا اس سے وہ خادم اس بادشاہ کا واہب النعمت و محسن ہو جاویگا اور علوم مقصودہ صرف علوم نبوت ہیں اور ان کے مقابلہ میں دوسرے علوم حتی کہ علوم ولایت تک غیر مقصود ہیں اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب ہے عبد کا حق کے ساتھ تو جن علوم کو اسمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو اسمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی کہ کن علوم کو اسمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے ان کو اس قرب میں دخل ہے ورنہ اسکے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبث سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا انکو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آویگا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم نبوت کے علاوہ گو وہ علوم لدنیہ ہی کیوں نہ ہوں اس معیار کی بناء پر بالکل غیر مقصود ہیں تو ان میں توسط کا دعوی کرنا نہ اپنی تفضیل ہے نہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی خصوص حضور سید العالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص ہے اور خود قول بالا میں اگر غور کیا جاوے تو یہ شبہ تفضیل و تنقیص کا اس سے مدفوع ہوتا ہے چنانچہ میں نے جو اسکے حل کی تقریر کی ہے اسکے مع الحواشی ملاحظہ کرنے سے یہ امر واضح ہو جاویگا اور نیز اس قول میں ایک جزو یہ ہے جو کہ اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا گیا وہو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مقدم الجماعۃ و سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعۃ یعنی وہ خاتم الاولیاء باوجود ان تمام احکام کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم سردار جماعت و سید بنی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ میں سے ایک درجہ حسنہ ہے کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ خود اس ولایت میں

بھی حضور کا طفیلی ہے تو اس توضیح و تصریح کے بعد وہ شبہ کیسے رہ سکتا ہے جو موجب اعتراض ہو اور اس سے زیادہ اگر مقام کی تحقیق کرنا ہو تو میرے رسالہ الحل الاقوم عہ میں اس بحث کو ملاحظہ فرمایا جاوے باقی اعتراض کے دفع کرنے سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ میں اس قول کا جسکا مبنی غالبًا کشف ہے معتقد ہوں طبعًا تو میں قلب میں اس سے بیحد وحشت پاتا ہوں مگر شیخ کے ساتھ بلا دلیل شرعی گستاخی کرنے کو بھی قبیح اور موجب خسران سمجھتا ہوں واللہ اعلم۔

جوابُ التتمہ

قال الشیخ فی الجواب الثالث عشر من الباب الثالث والسبعین ان اعظم الورثۃ الختمان احدھما اعظم من الاٰخر فواحد یختم اللہ بہ الولایۃ علی الاطلاق وواحد یختم اللہ بہ الولایۃ المحمدیۃ فاما خاتم الولایۃ علی الاطلاق فھو عیسی علیہ السلام الی قولہ فختمت النبوۃ بمحمد والولایۃ بعیسی قال الشیخ واما خاتم الولایۃ المحمدیۃ فھو رجل من العرب من اکرمہا اصلًا و یدًا وھو فی زماننا الیوم موجود وقد اجتمعت بہ فی سنۃ خمس وتسعین وخمسمأتہ ورایت العلامۃ التی اخفاھا الحق تعالٰی فیہ عن عبادہ وکشفہا لی بمدینۃ فاس حتی رایت خاتم الولایۃ المحمدیۃ منہ ورأیتہ مبتلی بالانکار علیہ فیما یتحقق بہ فی سرہ عن العلوم الربانیۃ واطال

(ترجمہ) شیخ نے باب تہتر کے تیرھویں جواب میں فرمایا کہ اعظم ورثۂ محمدیہ دو خاتم ہیں اُن میں ایک دوسرے سے اعظم ہے سو ایک خاتم سے تو اللہ تعالٰی ولایت کو علی الاطلاق ختم فرماویگا اور ایک خاتم سے صرف ولایۂ محمدیہ کو ختم فرماویگا سو خاتم الولایۃ علی الاطلاق تو عیسٰی علیہ السلام ہیں تو نبوت تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئی ہے اور ولایت عیسٰی علیہ السلام پر شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ رہا خاتم الولایۃ المحمدیہ سو وہ ایک شخص ہے اہل مغرب میں سے جو اپنے اصل اور عمل کے اعتبار سے بہت کریم ہے اور وہ ہمارے اس زمانہ میں اسوقت موجود ہے اور میں اُس سے سنہ پانچ سو پچانوے میں ملا ہوں اور میں نے اُسمیں ایک علامت بھی دیکھی ہے جسکو حق تعالٰی نے اپنے عام بندوں سے مخفی رکھا اور اُسکو مجھپر شہر فاس میں

عہ یہ رسالہ اور حضرت مولانا صاحب دام ظلہم کی دیگر تصانیف دفتر رسالہ النور تھانہ بھون سے طلب فرمائیے قیمت رسالہ الحل الاقوم ۳ آنہ ۔ ۱۲ مدیر رسالہ النور

فی ذلک (مبحث سابع واربعون ج ۲ صـ۴۹) وقال فی الباب الثانی والستین واربعمائۃ لا تعرف مراتب الرسل والانبیاء الا من الختم العام الذی یختم اللہ تعالی بہ الولایۃ المحمدیۃ فی آخر الزمان وهو عیسی بن مریم علیہ الصلوۃ والسلام فهو الذی یترجم عن مقام الرسل علی التحقیق لکونہ منهم واما نحن فلا سبیل لنا الی ذلک انتهی (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ صـ۴۲)

مکشوف فرمایا یہانتک کہ میں نے ولایت محمدیہ کی مہر بھی اُسمیں دیکھی اور میں نے اسکو اسمیں مبتلا دیکھا کہ وہ اپنے باطن میں جن علوم ربانیہ سے متصف ہے اُن میں لوگ اُسپر اعتراض کرتے ہیں اور بہت دور تک یہ مضمون لکھتے چلے گئے اور باب چار سو باسٹھ میں فرمایا کہ رسل ورانبیاء کے مراتب کی معرفت (تام) صرف خاتم مطلق کے واسطہ سے ہوگی جسپر اللہ تعالیٰ ولایت محمدیہ کو (علی الاطلاق) آخر زمانہ میں ختم فرما دینگے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں پس وہی ہیں جو تحقیقی طور پر رسولوں کے مقامات کی تعبیر فرما دینگے کیونکہ وہ اُن ہی میں سے ہیں باقی رہگئے ہم سو ہمارے پاس اسکا کوئی ذریعہ نہیں۔

ف اس عبارت میں تصریحاً اپنے علاوہ دوسروں کو خاتم الولایۃ بتلا رہے ہیں اور اپنی نسبت کہیں ایسے دعوے کی تصریح نہیں فرمائی صرف خواب دیکھنا اور مشایخ کا یہ تعبیر دینا نقل کیا ہے سو دوسروں کی تعبیر اُن کے دعوی کو مستلزم نہیں نہ خواب کا دعوی اس دعوی کو مستلزم ہے کیونکہ خاتم الاولیاء ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو (کذا فی الحل الاقوم صـ۴۹) پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا پس یہ اعتراض بھی نہ رہا اور اگر اس دعویٰ ہی تسلیم کر لیا جاوے تو ممکن ہے کہ خاتم الاولیاء میں تعدد ہو اور ہر خاتم الاولیاء کے لئے اس توسط کا حکم نہ کرتے ہوں اور اپنی تعیین نہیں کی چنانچہ خزائن اسرار الکلم میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبد القادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین بن العربی کو خاتم بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضہ کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی کہا ہے (کذا فی الحل الاقوم)

الاعتراض (۲۰)

محل اس اعتراض کا فصوص کے چند مقام ہیں جنکا ماحصل مشترک یہ ہے کہ شیخ نے بعض حضرات

انبیاء علیہم السلام اور ملٰئکہ علیہم السلام کے بعض واقعات کی ایسی حقیقت بیان کی جس سے انکی تنقیص ہوتی ہے اور اس امر کا بدرجہ اشد شنیع ہونا ظاہر ہے اور چونکہ حاصل مشترک ان کا احد تھا اسلئے اس اعتراض کا عدد واحد ہی رکھا گیا اور وہ مقامات یہ ہیں ۱ **فص** حکمۃ الٰہیہ فی کلمۃ آدمیۃ (قولہ) فان الملئکۃ لم تقف مع ما تعطیہ نشأۃ ھذا الخلیفۃ الخ (الحل الاقوم ۲ **فص نوحی** (قولہ) انہم لم یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والامر قرآن الخ (مقام ثالث الحل الاقوم) ۳ **فص اسحاقی** (قولہ) ان ابراھیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ والمنام حضرۃ الخیال الخ (مقام خامس الحل) ۴ **فص یوسفی** (قولہ) ولیس الا عین الکید الخ (مقام سابع الحل) ۵ **فص لوطی** (قولہ) وان خیر اختار ترک التصرف الخ (مقام عاشر الحل) ۶ **فص ایوبی** (قولہ) والعذاب الذی مسہ بہ الشیطان الخ (مقام خامس عشر الحل) ۷ **فص یحیی** (قولہ) کان سلام اللہ علی یحیی ارفع من ھذا الوجہ (مقام سادس عشر الحل) ۸ **فص الیاسی** (قولہ) فکان علی النصف من المعرفۃ باللہ تعالی (مقام سابع عشر الحل) ۹ **فص ھارونی** (قولہ) وسبب ذلک ای سبب ما وقع من موسی علیہ السلام الخ (وقولہ) فکان عتب موسی اخاہ ھارون الخ (مقام ثامن عشر و تاسع عشر الحل) ۱۰ **فص عیسوی** (قولہ) فخلق جسم عیسی علیہ السلام (مقام ثانی عشر الحل) **ف** چونکہ رسالہ الحل الاقوم میں یہ مقامات مع ترجمہ منضبط ہو چکے ہیں اور وہ رسالہ شائع بھی ہو چکا ہے اسلئے ان کے نقل کرنے کو موجب تطویل سمجھکر ان کا پورا پتہ بتلا دیا گیا جنکو مفصل اطلاع کا شوق ہو رسالہ مذکورہ میں ان پتوں پر ملاحظہ فرمالیں۔

الاقتراب (۲۰)

قال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین و ثلثمأۃ من الفتوحات المکیۃ یجب قطعًا تنزیہ الانبیاء مما نسبہ الیہم بعض	چونکہ عنوان اعتراب میں بھی ترجمہ نہیں لکھا اسکے متعلق اقتراب میں بھی حاصل ترجمہ پر اکتفا کیا جاتا ہے پس حاصل یہ ہے کہ حضرت شیخ

المفسرين من الطامات الكبرى مما لم يجئ في كتاب ولا سنة صحيحة وهم يزعمون انهم قد فسروا قصصهم التي قصها الله تعالى علينا وكذبوا والله في ذلك وجاؤا فيه باكبر الكبائر الى قوله وكذلك القول في قصة سليمان وما نسبوه الى الملكين ببابل هاروت وماروت كل ذلك لم يرد في كتاب ولا سنة وانما ذلك نقل عن اليهود فاستحلوا اعراض الانبياء و الملئكة الخ وقال ايضا في الباب الرابع والخمسين ومأته ينبغي للواعظ ان يراقب الله تعالى في انبيائه وملئكته و بعد سطرين فان الله تعالى قد اثنى على الانبياء احسن الثناء بعد ان اصطفاهم من جميع خلقه وبعد اسطر فمن او مثل ذلك في مجلسه من الوعاظ مقته الله والانبياء والملئكة الخ (مبحث حادي وثلثون ج ۲ صـ) وفي الفص العيسوي من الفصوص ثم قال متمما للجواب (ما قلت لهم الا ما امرتني به) فنفى اولاً مشيراً الى انه ما هو ثمه ثم اوجب القول ادباً مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك (الحل الاقوم مقام ثانی عشر)

اُن واعظوں کی تقبیح فرماتے ہیں جو حضرات انبیاء علیہم السلام وملئکہ علیہم السلام کے قصوں میں اُن کی شان کے خلاف واقعات بیان کرتے ہیں اور ایسے واقعات کو روایات یہود قرار دیکر ان کے بیان کرنے کو اکبر الکبائر اور کذب اور گستاخی بجناب انبیاء وملئکہ بتلاتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ کا ممدوح اور تمام خلائق میں سے برگزیدہ فرماتے ہیں اور بعض عبارات میں عیسی علیہ السلام وسلیمان علیہ السلام کو اعلیٰ درجہ کا عارف وعالم بالحقائق فرماتے ہیں اور اخیر کی عبارت میں واعظ کو تاکید فرماتے ہیں کہ اللہ ورسول کی تعظیم اور علماء کی تعظیم کے مضامین لوگوں کے سامنے ذکر کرے تو جس شخص کی یہ تاکید ہو کیا وہ حضرات انبیاء وملئکہ کی یا جنکا ذکر قرآن مجید میں مدح وثنا کی ساتھ ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام مثلاً وہ انکی تنقیص کرسکتا ہے کوئی شخص ایسا گمان نہیں کرسکتا **ہے**

بگذر از ظن خطا اے بدگماں
ان بعض الظن اثم را بخواں۔

پس ایسے شخص کے کسی کلام سے اگر اس کے خلاف کا ایہام ہوتا ہو تو اُسکو مناسب محمل پہ محمول کرنا واجب ہوگا چنانچہ احقر نے

وقال فی الفص السلیمانی (متکلما علی قول بعض المفسرین) وکلموا فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفۃ سلیمان علیہ السلام بربہ الخ (مقام مذکور) وقال فی الباب السابع والخمسین ومأتہ بعد کلام طویل یقارب ما سبق ما نصہ الی الواجب علی الواعظ ذکر اللہ وما فیہ تعظیمہ وتعظیم رسلہ وعلماء امتہ الخ (کبریت علی الهامش ص۱۱۹ ج ۱)

فصوص کے مقامات بالا کی توجیہات صحیحہ وقریبہ ترجمہ کی ساتھ ساتھ کردی ہیں اور کہیں کہیں ادب کے ساتھ کلام بھی کیا ہے جنکو شفا حاصل کرنا ہو وہ ملاحظہ کرلیں۔

الاعتراض (۲۱)

قال فی الفص العیسوی فالانسان فی الرتبۃ فوق الملئکۃ الارضیۃ و السماویۃ والملئکۃ العالون خیر من هذا النوع الانسانی بالنص الالٰہی۔ (الحل الاقوم مقام ثالث عشر) ونقل الجامی عن الفتوحات رویا الشیخ انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الانسان افضل ام الملئکۃ فقال اما علمت ان اللہ تعالیٰ یقول من ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرتہ فی ملأ خیر منہم ثم قال علیہ السلام وکم ملأ ذکر اللہ فیہم وانا بین اظہرہم قال الشیخ ففرحت بذلک (الحل الاقوم مقام مذکور) وقال

(**ترجمہ**) شیخ نے فص عیسوی میں کہا ہے کہ انسان رتبہ میں ملئکہ ارضیہ وسماویہ سے فوق ہے اور ملئکہ عالین اس نوع انسانی سے افضل ہیں نص الٰہی سے (غالبًا یہ نص شیخ کے نزدیک یہ ہے استکبرت ام کنت من العالین جسکی تفسیر اسی فص میں یہ کی ہے استکبرت علی من هو مثلک یعنی عنصریا ام کنت من العالین عن العنصر ولست کذلک ونعنی بالعالین من علا بذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ النوریۃ عنصریا اھ یعنی لو کنت من العالین لکنت خیرا منہ لکون العالین خیرا من الانسان) اور مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل ہے

فی الباب السابع والاربعین من الفتوحات مما غلط فیہ جماعة قولهم انما کان ابن آدم افضل من الملك لکون ابن آدم له الترقی فی العلم والملك لا ترقی له الی قوله ولو ان الملئکة لم یکن لها ترقٍ فی العلم وحرمت المزید فیه ما قبلت الزیادة من آدم حین علمها الاسماء کلها فانه زادهم علما آلهیا بالاسماء لم یکن عندهم فسبحوه وقدسوه (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۲۸) وقال نما کنت اذهب الی تفضیل الملأ الاعلی من الملئکة علی خواص البشر لان رسول الله صلی الله علیه وسلم اعطانی الدلیل علی ذلك فی واقعة وقعت لی وکنت قبل هذه الواقعة لا اذهب فی هذه المسئلة الی مذهب جملة واحدة (کبریت علی الهامش ج ۱ ص ۱۳۶)

یا ملئکہ آپ نے فرمایا تمکو معلوم نہیں کہ حق تعالےٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص مجھکو اپنے جی جی میں سرًا یاد کرتا ہے میں اُسکو سرًا یاد کرتا ہوں اور جو شخص مجھکو مجمع میں یاد کرتا ہے میں اُسکو ایسے مجمع میں یاد کرتا ہوں کہ اُسکے مجمع سے بہتر ہوتا ہے اسمیں تعمیم فرمائی ہے (یعنی کسی کا استثنا نہیں فرمایا گیا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بہت سے مجمع ایسے ہوئے ہیں کہ اُن میں حق تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے کہ میں اُن کے درمیان موجود ہوتا ہوں (تو اسوقت حق تعالیٰ جس مجمع میں ان ذاکرین کو یاد فرماویگا لامحالہ ان ذاکرین کے مجمع سے اچھا ہوگا تو لازم آگیا کہ ملئکہ مجھسے بھی افضل ہوگئے) شیخ کہتے ہیں کہ میں اس سے خوش ہوا (معلوم ہوا کہ شیخ اسکے قایل ہیں کہ ملئکہ انسان سے افضل ہیں ورنہ خوش کیوں ہوتے) اور فتوحات کے سینتالیس باب میں فرمایا ہے کہ منجملہ اُن امور کے جنمیں ایک جماعت نے غلطی کی ہے اُن کا یہ قول ہے کہ آدمی فرشتہ سے اسلئے افضل ہے کہ آدمی کو تو علم میں ترقی ہوتی ہے اور فرشتہ کو ترقی نہیں ہوتی یہانتک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ اگر ملئکہ کو علم میں ترقی نہ ہوتی اور زیادت فی العلم سے محروم رہتے تو اس زیادت فی العلم کو آدم علیہ السلام سے قبول نکرتے جبکہ آدم علیہ السلام نے اُن کو اسمار کی تعلیم دی کیونکہ آدم علیہ السلام نے اُن کو اسمار کا ایسا علم الٰہی زائد دیا جو اُن کو حاصل نہ تھا جسپر اُنھوں نے حق تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی اور شیخ نے کہا ہے کہ میں ملأ اعلیٰ کو خواص بشر پر فضیلت دینے کا مذہب رکھتا ہوں اُسکی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھکو اسپر ایک واقعہ میں جو مجھکو پیش آیا ایک دلیل عطا فرمائی ہے اور میں اس

واقعہ سے قبل اس مسئلہ میں علی الاطلاق کسی ایک مذہب کی طرف نہ جاتا تھا۔ **ف** یہ وہی واقعہ ہے جو ابھی مولانا جامی سے خواب کا نقل کیا گیا ہے ان اقوال سے شیخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شیخ نے معتزلہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ ملائکہ کو گو بعض ہی کو سہی خواص بشر سے افضل کہتے ہیں۔

الاقتراب (۲۱)

قال فی فص آدم ولیس للملئکۃ جمعیۃ آدم ولا وقفت مع الاسماء الالٰھیۃ الی قولہ فلو عرفوا نفوسھم لعلموا ولو علموا لعصموا الخ (الحل الاقوم) وقال الشیخ فی اواخر الباب السابع والستین وثلثمائۃ مما یوید قول الاشعریۃ ان خواص البشر اشرف من غیرھم کون الحق تعالٰی من حین خلق آدم ما رؤی فی المنام قط الا علی صورتہ لشرفہا واستقامتہا وکان قبل خلق آدم یتجلی للرائی فی المنام فی کل صورۃ فی العالم الخ (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے فص آدم میں کہا ہے کہ ملائکہ میں آدم کی سی نہ جامعیت ہے اور نہ وہ اُن اسمار الٰہیہ پر واقف ہوئے یہ مضمون یہاں تک چلا گیا ہے کہ اگر اُن کو اپنے نفس کی معرفت ہوتی تو وہ (حقیقت امر کو) جانتے اور اسکو جانتے تو (آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے الخ اور شیخ نے باب تین سو سرسٹھ کے اواخر میں فرمایا ہے کہ اشاعرہ کی اس قول کی کہ خواص بشر اپنے غیر سے (خواہ وہ غیر ملائکہ ہی ہوں) افضل ہیں تائید ہے کہ حق تعالیٰ نے جب سے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا خواب میں کبھی صورت آدم کے سوا کسی صورت میں نظر نہیں آئے بوجہ اس صورت کے شرف اور استقامت کے اور آفرینش آدم سے پہلے خواب میں دیکھنے والے کے لئے ہر صورت میں جو عالم میں موجود ہے تجلی فرماتے تھے۔ **ف** ان اقوال میں تصریح ہے کہ شیخ خواص بشر کو تمام مخلوق پر اور ملائکہ پر بھی فضیلت دیتے ہیں اب اقوال بالا کی تحقیق کی ضرورت باقی رہی سو اسمیں دو جواب منقول ہیں

پہلا جواب

ذکر الشیخ عبد الکریم الجیلی رحمہ اللہ

(ترجمہ) شیخ عبد الکریم جیلی رحمہ اللہ نے

ان الشیخ رجع عن القول بتفضیل الملئکة علی خواص البشر قبل موته بسنة ووا[فق] الجمهور من اهل السنة انتهی (کبریت علی الهامش ج ١ صـ ١٣٦)

ذکر کیا ہے کہ شیخ نے اس قول سے کہ ملائکہ کو خواص بشر پر فضیلت دی جاوے اپنی وفات سے ایک سال قبل رجوع کر لیا اور جمہور اہل سنت کے موافق ہو گئے۔

دوسرا جواب

قال الشعرانی اعلم یا اخی ان القول بتفضیل الملئکة علی خواص البشر قد نسب للشیخ محی الدین وهو الذی رایته فی نسخ الفتوحات بمصر وقد قدمنا فی الخطبة ان نسخ مصر مما دس فیها علی الشیخ والذی رایته فی النسخة المقابلة علی نسخة الشیخ بقونیة المرویة عنه بالاسناد ان خواص البشر افضل من خواص الملئکة ویؤیده ما قاله الشیخ من الشعر اول الباب الثالث والثمانین وثلثمائة من تفضیل محمد صلی الله علیه وسلم علی خواص الملئکة بعد کلام طویل ؎

ولیس یدرك ما قلنا سوی رجل
قد جاوز الملأ العلوی والرسلا
ذاك الرسول رسول الله احمدنا
رب الوسیلة فی اوصافه کملا

فایاك ان تنسب الی الشیخ القول بمذهب

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اے بھائی اس بات کو جان لو کہ قائل ہونا ملائکہ کی تفضیل کا بشر پر شیخ محی الدین کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور اسی کو میں نے فتوحات کے موجودہ مصر کے نسخوں میں دیکھا اور ہم خطبہ میں پہلے لکھ چکے ہیں کہ مصر کے نسخوں میں شیخ پر بہت سی باتیں غلط داخل کر دی گئی ہیں اور جو مضمون میں نے قونیہ کے نسخہ میں دیکھا ہے جو شیخ کے اس نسخہ سے مقابلہ کیا گیا ہے جو ان سے باسناد مروی ہے وہ یہ ہے کہ خواص بشر خواص ملائکہ سے افضل ہیں اور اسکی تائید شیخ کے اس شعر سے ہوتی ہے جو انھوں نے باب تین سو تراسی کے اول میں ملائکہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل میں کلام طویل کے بعد کہا ہے اوسکا مضمون یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے اسکو بجز ایک ذات کے کوئی ادراک نہیں کر سکتا جو کہ سب ملأ اعلیٰ (یعنی ملائکہ) اور سب رسولوں سے آگے بڑھ گئے

الاعتزال الشامل لتفضیل الملک علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۴۹)

ہیں اور وہ ذات خاص رسول یعنی رسول اللہ ہمارے احمد ہیں جو صاحب وسیلہ ہیں اور اپنے اوصاف میں کامل ہوئے ہیں پس

خبردار شیخ کی طرف اسکی نسبت نہ کرنا کہ وہ معتزلہ کے مذہب کے قایل ہیں جو کہ شامل ہے فرشتہ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی فضیلت دینے پر۔ دونوں جوابوں کی تقریر ظاہر ہے باقی جواب اول پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب شیخ کے پاس نص قرآنی اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جس سے خواب میں حضور کو استدلال فرماتے ہوئے بھی دیکھا موجود ہے پھر رجوع کیسے کیا جواب یہ ہے کہ نص قرآنی کی دلالت اس دعوے پر غیر ظاہر ہے کما لا یخفی علی اھل العلم باقی حدیث فضیلت جزئیہ پر محمول ہوسکتی ہے یا خیریت باعتبار اکثر آحاد ملائکہ کے ہو جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مخصوص ہوں اور خواب دلائل شرعیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور دوسرے جواب پر یہ شبہ خواب کا تو واقع ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس خواب ہی کی روایت ثابت نہیں اور دوسرے شبہات کا جواب مشترک ہے اور تفضیل بشر علی الملک کی دلیل عقلی کو جو شیخ نے رد کیا ہے اس سے دعوی کا رد لازم نہیں آتا ممکن ہے کہ مقصود صرف دلیل پر کلام کرنا ہو اور دلیل کے انہدام سے مطلوب کا انعدام لازم نہیں آتا یہ تو ان دو جوابوں کے متعلق کلام تھا اور میرے ذوق میں ایک تیسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ مسئلہ فی نفسہا ظنی اور مجتہد فیہ ہے حتی کہ اسکے بعض اجزا میں خود اہل سنت بھی اختلاف کرتے ہیں عجب نہیں کہ شیخ اس مسئلہ میں متوقف ہوں اور توقف کی بنا اکثر تعارض ہوتا ہے دلائل کا ان دلائل متعارضہ کو شیخ نے مختلف مقامات پر ذکر کیا ہے جس سے مقصود فیصلہ کرنا نہ تھا بلکہ ہر دلیل کا اقتضا بیان کرنا تھا ناظرین وسامعین نے اسکو ان کا قول قرار دیدیا کسی نے ایک شق کو کسی نے دوسری شق کو چنانچہ قول ذیل سے اس توقف کی تائید ہوتی ہے مگر چونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا خیر الخلق علی الاطلاق ہونا بلا معارض ثابت ہوا اسلئے اس توقف وتردد سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ کے نزدیک بھی مستثنے کہنا ضروری ہوگا۔

قال الشیخ محی الدین فی کتابہ لواقح الانوار لم یظہر لی وجہ الخلاف فی التفاضل

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے اپنی کتاب لواقح الانوار میں فرمایا ہے کہ مجکو مسئلہ تفاضل

بين خواص البشر والملئكة لان من شرط التفاضل ان يكون بين جنس واحد والبشر والملك جنسان فلا يقال مثلاً الحمار افضل من الفرس وانما يقال هذا الحمار اشرف من هذا الحمار اللهم الا ان يقال ان التفاضل حقيقة انما هو في الحقائق التي هي الارواح وارواح البشر ملئكة فالملك اذاً جزء من الانسان فالكل من الجزء والجزء من الكل (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۴۸)

خواص بشر و ملئکہ میں اختلاف کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ تفاضل کی شرط یہ ہے کہ وہ جنس واحد کے درمیان ہوتا ہے اور بشر اور فرشتہ دو جنس ہیں سو (اس بناء پر) مثلاً یوں نہ کہا جاویگا کہ یہ حمار فرس سے افضل ہے صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ حمار دوسرے حمار سے افضل ہے ہاں اگر یوں کہا جاوے تو ممکن ہے کہ تفاضل حقیقت میں ان حقائق میں ہوتا ہے جو ارواح ہیں اور ارواح بشر کی بھی ملئکہ ہی ہیں سو اس حالت میں فرشتہ انسان کا جزو ہوا پس کل جنس جزو سے ہوا اور جزو جنس کل سے ہوا (تو دونوں ایک ہی جنس سے ہو گئے اور ان میں تفاضل کا سوال ہو سکتا ہے) **ف (۱)** اس عبارت کی دلالت مطلوب پر ظاہر ہے کہ شیخ اس اختلاف ہی کو غیر موجہ بتلا رہے ہیں تو پھر اس اختلاف میں ایک شق کے قایل ہونیکا ان سے کب احتمال ہے (**ف ۲**) امام شعرانی رح نے شیخ کی اس قول کو نقل کرکے اسپر اس عبارت سے ایک شبہ کیا ہے۔

فليتأمل هذا وما قبله من كلامه ويحرر اه واشار بما قبله الى ما سبق من كلامه قريباً ونصه قال (الشيخ) والذي نقول نحن به ان معنى المفاضلة المعقولة من قوله فضلنا بعض النبيين على بعض اي اعطينا هذا ما لم نعط هذا واعطينا هذا ما لم نعط من فضله ولكن من مراتب الشرف (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۴۶)

(**ترجمہ**) اسمیں اور اسکے قبل جو شیخ کا کلام ہے اسمیں غور کرنا چاہئے اور تنقیح کرنا چاہئے اور قبل والے کلام سے مراد ان کا وہ کلام ہے جو قریب ہی اوپر مذکور ہو چکا ہے اور اسکی یہ عبارت ہے کہ شیخ نے (تفاضل انبیاء علیہم السلام کے باب میں) کہا ہے کہ ہم جس بات کے قایل ہیں وہ یہ ہے کہ جو تفاضل حق تعالیٰ کے ارشاد فضلنا بعض النبیین

علی بعض سے معقول ہوتا ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم نے ایک کو وہ چیز عطا کی ہے جو دوسرے کو عطا نہیں کی اور دوسرے کو وہ چیز عطا کی ہے جو اس (پہلے) کو نہیں دی جسکو (پہلے وصف میں) فضیلت دی تھی لیکن (مطلقا نہیں بلکہ صرف) مراتب شرف میں سے (حاصل شبہ کا یہ ہوا کہ شیخ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے کلام لاحق میں تو تفاضل کو جنس واحد کے ساتھ مقید کیا ہے اور اسکا مقتضا یہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال بے معنی ہوا اور کلام سابق میں جو تفسیر تفاضل کی کی ہے وہ عام ہے جنس واحد وجنسین مختلفین کو کیونکہ ایک کو وہ چیز عطا کرنا جو دوسرے کو عطا نہیں کی یہ دو جنس میں بھی صادق آتا ہے اور اسکا مقتضا یہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال ہوسکے تو یہ تعارض ہوا احقر عرض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تفسیر بھی جنس واحد کے ساتھ مقید ہو اور چونکہ کلام تفاضل انبیاء میں ہے جو کہ جنس واحد ہیں اس قرینہ کی وجہ سے وہ قید لفظوں میں ذکر نہ فرمائی ہو تو عدم سوال تفاضل ملک وبشر میں اپنے حال پر رہا اور ممکن ہے کہ شیخ کو خود اسمیں بھی تردد ہو کہ تفاضل کی تفسیر خاص ہے یا عام تو اس صورت میں توقف مسئلہ میں اور قوی ہو جاویگا اور توقف اور سکوت میں شیخ پر کوئی اعتراض ہی نہ ہو سکے گا وہذا ہو عین الجواب الثالث

الاغتراب مع الاقتراب (۲۲)

قال الشعرانی فان قلت فهل الوسیلة مختصة به فلا تکون لغیره ام یصح ان تکون لغیره لقوله فی الحدیث لا ینبغی ان تکون الا لعبد من عباد الله وارجو ان اکون انا هو (تمامه اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقوله ثم صلوا علی فان من صلی علی صلوة صلی الله علیه بها عشرا ثم سلوا الله لی الوسیلة فانها منزلة فی الجنة

(ترجمہ) امام شعرانی نے (بطور سوال وجواب کے) کہا ہے کہ اگر تم سوال کرو کہ وسیلہ (جسکی دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اذان کے بعد مانگی جاتی ہے) کیا آپ کے ساتھ مختص ہے کہ دوسرے کے لئے نہیں ہوسکتا یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دوسرے کو ملجاوے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں یوں فرمایا ہے کہ وہ تمام بندگان خدا میں سے صرف

لا ینبغی الا لعبد من عباد الله وارجو ان اکون هو فمن سأل لی الوسیلة حلت علیه الشفاعة رواه مسلم) فلم یجعلها له صلى الله علیه وسلم نصًّا فالجواب کما قاله الشیخ محی الدین فی الباب الرابع والسبعین فی الجواب الثالث والتسعین ان الذی نقول به انه لا یجوز لاحد سوال الوسیلة لنفسه ادبا مع الله تعالى فی حق رسوله صلى الله علیه وسلم الذی هد انا الله به وایثارا له علی انفسنا وما طلب منا ان نسأل الله له الوسیلة الا تواضعا لنا وتالیفا لنا نظیر المشاورة (لانه اذا کان افضل فلمن یکون ذلک المقام غیر ذلک الهمام علیه الصلوة والسلام) فتعین علینا ادبا وایثارا ومروة ومکارم اخلاق ان الوسیلة لو کانت لنا لوهبنا له صلى الله علیه وسلم وکان هو الاولی بافضل الدرجات لعلو منصبه ولما عرفناه من منزلته عند الله تعالى ومما یؤید تحریم سوالنا الوسیلة لانفسنا ما ذکره العلماء فی الخصائص من تحریم خطبة المرأة التی عرض علیه الصلوة والسلام لها بتزویجها له ولذلک امتنع ابوبکر رض من اجابة عمر حین

ایک ہی بندہ کیلئے ہوگا اور مجکو امید ہے کہ وہ بندہ میں ہونگا اور پوری حدیث یہ ہے کہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ) جب تم مؤذن کی اذان سنا کرو تو تم بھی اسی طرح کہا کرو جسطرح موذن کہتا ہے پھر (بعد اذان کے) مجھپر درود بھیجا کرو اسلئے کہ جو شخص مجھپر ایک درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکے عوض میں اُسپر دس بار رحمت بھیجتا ہے پھر میرے لئے مقام وسیلہ کی دعا کیا کرو اسلئے کہ وہ ایک درجہ ہے جنت میں کہ تمام بندگان خدا میں وہ صرف ایک ہی بندہ کے لئے شایان ہے اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہونگا پس جو شخص میرے لئے وسیلہ کی دعا کریگا اس پہ میری شفاعت متوجہ ہوگی روایت کیا اسکو مسلم نے سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس درجہ کو تصریحًا اپنے لئے معین نہیں فرمایا (صرف امید ظاہر فرمائی ہے تو آیا دوسرا شخص اس درجہ کو اپنے لئے مانگ سکتا ہے یا نہیں) تو اسکا جواب جیسا کہ شیخ محی الدین رحنے باب چوہتّر جواب تہتر میں فرمایا ہے یہ ہے کہ کسی شخص کو مقام وسیلہ کی دعا کرنا اپنی ذات کیلئے جائز نہیں بوجہ ادب خداوندی کے اُسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں

سأله عمر ان يتزوج ابنته حفصة و قال ابو بكر انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكرها انتهى وقد رأيت فى نسخة من نسخ الفتوحات بمصر ما نصه يجوز لكل مسلم ان يسأل لنفسه الوسيلة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعينها لنفسه ولعلها من النسخ المدسوس فيها على الشيخ او مرجوع عنها بدليل قوله رضى الله عنه فى الباب السابع وثلاثين وثلثمائة ان منزلته صلى الله عليه وسلم فى الجنان هى الوسيلة التى يتفرع منها جميع الجنان وهى فى جنة عدن دار المقامة وهى فى كل جنة اعظم منزلة فيها انتهى فاياك ان تضيف الى الشيخ ما فى النسخة المدسوسة ثم تعترض عليه والله اعلم (مبحث ثانى وثلثون ج ۲ ص ۲۲)

جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے ہمکو ہدایت فرمائی ہے اور نیز بوجہ آپکو اپنے نفس پر ترجیح دینے کے اور آپنے جو ہم سے اُسکی فرمائش فرمائی ہے کہ ہم آپ کے لئے مقام وسیلہ کی دعا کریں تو صرف ہمارے ساتھ تواضع کا برتاؤ فرمانے کے لئے اور ہماری تالیف قلب کے لئے جسکی نظیر ہم سے مشورہ لینا ہے (کہ اُس کا منشا بھی صرف تواضع و تالیف قلب ہے ورنہ آپکو ہمارے مشورہ کی کیا حاجت ہے اسی طرح آپ کو ہماری دعا کی کیا حاجت ہے یہاں بھی تواضع اور ہماری تالیف قلب مقصود ہے) اور وجہ اسکی (کہ اپنے نفس کیلئے مقام وسیلہ کی دعا جائز نہیں) یہ ہے کہ جب آپ (تمام خلائق سے علی الاطلاق) افضل ہیں تو پھر یہ مقام اور کس کے لئے ہوگا بجز آپ کی ذات عالیہ کے پس ہمارے ذمہ ادباً اور ایثاراً اور مروۃً اور اخلاقاً یہ امر متعین ہے کہ اگر (بفرض محال) مقام وسیلہ ہمکو مل بھی جاتا تو ہم حضور اقدس کی خدمت میں اُسکو پیش کر دیتے اور آپ ہی افضل الدرجات کے زیادہ مستحق ہوتے بوجہ آپ کے علو منصب کے اور بوجہ آپ کے اُس مرتبہ عند اللہ کے جو ہمکو معلوم ہے اور منجملہ اُن امور کے جن سے ہمارے اپنے لئے وسیلہ کی دعا کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے وہ امر ہے جسکو علماء نے خصائص میں ذکر کیا ہے کہ اُس عورت سے رشتہ بھیجنا حرام ہے جسکے ولی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی ہاتھ اپنے نکاح کیلئے تعریض فرمائی ہو اور اسی واسطے حضرت ابوبکر رضؓ حضرت عمر رضؓ کا کہنا ماننے سے رک گئے جبکہ حضرت عمر رضؓ نے اُن سے پوچھا تھا کہ وہ آپ کی صاحبزادی حضرت حفصہ رضؓ سے

نکاح کرلیں اور (حضرت ابوبکرؓ کے صاف جواب نہ دینے سے حضرت عمرؓ نے رنج ظاہر کیا تو (اُسوقت حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حفصہؓ کا تذکرہ فرماتے ہوئے سنا تھا (اسلئے نہ خود نکاح کرسکتا تھا اور نہ حضور کا راز ظاہر کرسکتا تھا یہ وجہ تھی صاف جواب نہ دینے کی) شیخ کا کلام ختم ہوا اور (شعرانی فرماتے ہیں کہ) میں نے فتوحات کے جو نسخے مصر میں تھے اُن میں سے ایک نسخہ میں یہ دیکھا ہے کہ ہر مسلمان کو جائز ہے کہ اپنے لئے مقام وسیلہ کی دعا کرے اسلئے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکو اپنے لئے متعین نہیں فرمایا (مبہم طور سے فرمایا) کہ ایک بندہ کیلئے ہے تو ہر بندہ میں اسکا احتمال ہے اسلئے سوال بھی جائز ہے اور (امام شعرانی فرماتے ہیں کہ) غالباً یہ نسخہ اُن نسخوں میں سے ہے جنمیں شیخ پر بہت سی باتیں غلط نسبت کردی گئی ہیں یا شیخ نے (اول اجتہاداً ایسا کہا ہو پھر) اس سے رجوع کرلیا ہوگا بدلیل اُن کے اُس قول کے جو باب تین سو سینتیس میں ہے کہ ایکا درجہ جنتوں میں وسیلہ ہے جس سے تمام جنتیں متفرع ہوتی ہیں اور یہ درجہ وسیلہ جنت عدن دار المقامہ میں ہے اور وہ تمام جنتوں میں سب سے بڑا درجہ ہے شیخ کا قول ختم ہوا سو اس سے بہت احتیاط کرو کہ شیخ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرو جو نسخہ مدسوسہ میں ہے اور پھر اُن پر اعتراض کرو واللہ اعلم **ف** کسی نے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا ہوگا اُسکا یہ جواب شعرانی نے شیخ ہی کے کلام سے دیا ہے تقریر اعتراض وجواب کی ظاہر ہے اور یہ سات مباحث نمبر ۱۶ سے یہاں تک نبوت کے متعلق ہیں جیسے اسکے قبل اوّل سے نمبر ۱۵ تک ذات وصفات کے متعلق تھے جسپر اُن مباحث کے ختم پر تنبیہ بھی کیگئی ہے اب یہاں سے آخر تک تین مباحث متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور اُن ہی پر انشاء اللہ تعالیٰ رسالہ ختم ہوجاویگا وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق وھو الھادی ونعم الرفیق فی کل مقصود وکل طریق۔

الاغتراب (۲۳)

قال الشیخ فی الفص الموسوی وکان (موسی علیہ السلام) قرۃ فرعون بالایمان الذی اعطاہ اللہ عند الغرق فقبضہ	(**ترجمہ**) شیخ نے فص موسوی میں کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام فرعون کی آنکھ کی ٹھنڈک (جسکا ذکر حضرت آسیہ کے قول میں ہے قرۃ

طاهر او مطهر الخ (الحل الاقوم) وقال فی الفتوحات وکان ابتداء الغرق عذاباً فصار الموت فیه شهادة خالصة بریئة لم یتخللها معصیة فقبض علی افضل عمل وهو التلفظ بالایمان الخ (سبیل السداد عن روح المعانی ج ۳ ص ۴۹۲)

عین لی ولك) اُس ایمان کے بدولت بنگئے جو فرعون کو غرق کے وقت اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا پس اُسکی روح ایسے حال میں قبض فرمائی کہ وہ طاہر مطہر ہوگیا اور فتوحات میں ہے کہ ابتداء غرق کی تو عذاب تھا (کہ مخالفت کی سزا میں واقع ہوا) پھر اُس غرق میں مرنا (آخر میں) شہادت خالصہ صافیہ ہوگئی کہ اُسمیں کوئی معصیّت ہی متخلل نہیں ہوئی پس افضل عمل پر وہ قبض کیا گیا اور وہ عمل تلفظ بالایمان ہے **ف** ان عبارتوں سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ فرعون کے قبول ایمان کے قایل ہیں جو کہ نصوص کے خلاف ہے

الاقتراب (۲۳)

قال الشیخ فی الباب الرابع والستین وثلثمائه بعد کلام طویل وقد حکی الله تعالیٰ عن فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنو اسرائیل وانا من المسلمین فلم ینفعه هذا الایمان واطال فی ادلة انه لم ینفعه ایمانه قلت فکذب والله وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین انه یقول بقبول ایمان فرعون وهذا نصه یکذب الناقل علی انه قال بقبول ایمان فرعون جماعة منهم القاضی ابو بکر الباقلانی وبعض الحنابلة قالوا لان الله حکی عنه الایمان آخر عهده بالدنیا وجمهور العلماء

(**ترجمہ**) شیخ نے باب تین سو چونسٹھ میں بعد کلام طویل کے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرعون سے نقل فرمایا ہے کہ اُس نے یہ کہا کہ میں اسپر ایمان لاتا ہوں کہ کوئی معبود نہیں بجز اُس ذات کے جسپر بنی اسرائیل ایمان لائے اور میں مسلمین سے ہوں سو اُسکو ایمان نافع نہیں ہوا اور شیخ نے اس دعوے کے دلائل میں بہت کلام طویل کیا کہ اُسکو اُسکا ایمان نافع نہیں ہوا شعرانی کہتے ہیں کہ پس وہ شخص کاذب ہے اور مفتری ہے جس نے شیخ محی الدین کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ اُنکی

قاطبة على عدم قبول ایمانہ وایمان جمیع من آمن فی الباس لان من شرط الایمان الاختیار وصاحب ایمان الباس کالملجأ الی الایمان والایمان لا ینفع صاحبہ الا عند القدرة علی خلافہ حتی یکون المرء مختارا ولان متعلق الایمان ھو الغیب واما من یشاھد نزول الملئکة بعذابہ فھو خارج عن موضوع الایمان واللہ اعلم

(المبحث الحادی والخمسون ج ٢ ص ١١٢)

قال الشعرانی ومن دعوی المنکر ان الشیخ یقول بقبول ایمان فرعون وذلک کذب وافتراء علی الشیخ فقد صرح الشیخ فی الباب الثانی والستین من الفتوحات بان فرعون من اھل النار الذین لا یخرجون منھا ابد الآبدین والفتوحات من اواخر مؤلفاتہ فانہ فرغ منھا قبل موتہ بنحو ثلاث سنین قال شیخ الاسلام الخالدی رحمہ اللہ والشیخ محی الدین بتقدیر صدور ذلک عنہ لم ینفرد بہ بل ذھب جمع کثیر من السلف الی قبول ایمانہ لما حکی اللہ عنہ انہ قال آمنت انہ لا الہ الا الذی آمنت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین وکان ذلک آخر عھدہ بالدنیا وقال ابو بکر

تصریح (مذکور) اس ناقل کی تکذیب کرتی ہے (ایک جواب تو یہ ہے اور) علاوہ اس کے (دوسرا جواب علی سبیل التسلیم یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ اُن کا قول بھی ہو تو اسمیں وہ متفرد نہیں جس پر اعتراض طعن کیا جاوے بلکہ) ایک جماعت بھی قبول ایمان فرعون کی قایل ہوئی ہے انہیں سے قاضی ابوبکر باقلانی اور بعض حنابلہ بھی ہیں وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرعون کا ایسے وقت میں ایمان لانا نقل فرمایا ہے کہ اُس کا دنیا میں آخری وقت تھا (تو اسکا خاتمہ ایمان پر ہوا) اور جمہور علما عموماً اسکے ایمان کے عدم قبول پر ہیں نیز اُس کے بھی جو حالت یاس (شدت موت) میں ایمان لاوے اسلئے کہ ایمان کی شرط اختیار ہے اور ایمان یاس والا مثل اُس کے ہے جو ایمان کی طرف مضطر کیا جاوے اور ایمان اپنے اختیار کرنے والے کو اسی وقت نافع ہوتا ہے جب اُس کے خلاف پر بھی قدرت ہو تاکہ وہ (ایمان لانے میں مختار) ہو اور دوسرے اس وجہ سے (مقبول نہیں) کہ ایمان کا متعلق غیب ہے اور جو شخص ملئکہ عذاب کے نزول کا مشاہدہ کرلے وہ موضوع ایمان سے خارج ہو جاتا ہے (ایک دوسرے مقام پر) شعرانی نے کہا ہے کہ معترض کا ایک

الباقلانی قبول ایمانه هو الاقوی من حیث الاستدلال ولم یرد لنا نص صریح انه مات علی کفره ودلیل جمهور السلف والخلف علی کفره انه آمن عند الباس وایمان اهل الباس لا یقبل (الفصل الثانی ج ۱ ص۱۱۳) وقال فی الباب السبعین فی الزکوة ان التوبة من الفرائض الواجبة حال التکلیف فان اخرها الی الاحتضار لم تقبل ولهذا لم یقبل ایمان فرعون انتهی قلت فکذب والله وافتری من قال ان الشیخ محی الدین یقول بقبول ایمان فرعون وهذا نصه یکذب الناقل والله اعلم (مبحث سادس وخمسون ج ۲ ص۱۱۹) قال الشیخ فی الباب الثانی والستین من الفتوحات وترجیع الاربعة اقسام الی المجرمین خاصة قال تعالی وامتازوا الیوم ایها المجرمون ای المستحقون لان یکونوا اهلا لسکنی جهنم لا یخرجون منها ابدا الی الجنة القسم الاول المنکرون عن امر الله کفرعون والنمرود وابی لهب واضرابهم الی قوله فهؤلاء الاربعة هم الذین لا یخرجون من النار من جن وانس انتهی قلت فکذب والله وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین

دعوے یہ بھی ہے کہ شیخ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ محض کذب اور شیخ پر افترا ہے کیونکہ شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ میں تصریح کی ہے کہ فرعون اُن اہل نار سے ہے جو اُس سے ابدالآباد کبھی نہ نکلیں گے اور فتوحات اُن کے مؤلفات میں آخری کتاب ہے کیونکہ وہ اُس سے تقریبًا تین سال قبل وفات فارغ ہوئے ہیں شیخ الاسلام خالدی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر شیخ سے یہ قول بالفرض والتقدیر صادر بھی ہوا ہو تو وہ اسمیں منفرد نہیں بلکہ متقدمین سے بھی ایک کثیر جماعت اُس کے قبول ایمان کی طرف گئی ہے بوجہ اسکے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس سے یہ حکایت فرمائی ہے کہ اُس نے یہ کہا آمنت بالذی اٰمنت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین (اس کا ترجمہ بھی گذر چکا) اور یہ کہنا اُسکا آخری وقت میں تھا اور ابوبکر باقلانی نے کہا ہے کہ اُسکا قبول ایمان ہی دلیل کی رو سے اقوی ہے اور ہمارے لئے کوئی نص صریح اسمیں وارد نہیں ہوئی کہ وہ اپنے کفر پر مرا ہو اور جمہور سلف وخلف کی دلیل اُسکے کفر پر یہ ہے کہ وہ باس کی حالت میں ایمان لایا ہے اور اہل باس کا ایمان قبول نہیں ہوتا اور شیخ نے

انہ یقول بقبول ایمان فرعون ولو انہ کان یقول بہ ما صرح ھھنا بانہ من اھل النار الذین لا یخرجون منہا ابد الآبدین فاما انہ مدسوس علیہ، کما مرت الاشارۃ الی ذلک فی الخطبۃ واما انہ کان تبع فیہ القاضی ابابکر الباقلانی فانہ قایل بقبول ایمان فرعون لان اللہ تعالیٰ حکی عنہ انہ قال لا الہ الا الذی آمنت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین ولم یحک عنہ ما یناقضہ بعد ذلک وقد انعقد اجماع الائمۃ کلھم علی عدم قبول ایمانہ فایاک ان تنقل عن الشیخ محی الدین انہ یقول بقبول ایمان فرعون وتخرق الاجماع لا سیما والفتوحات من اواخر مؤلفاتہ لانہ فرغ منہا قبل موتہ بنحو خمس سنین واللہ تعالیٰ اعلم (المبحث الحادی والسبعون ج ۲ صـ ۱۷۵)

باب ستر میں زکوۃ کی بحث مین کہا ہے کہ توبہ کرنا اُن فرائض میں سے ہے جو مکلف ہونیکی حالت میں واجب ہے اگر حضور موت تک اُسکو مؤخر کر دے تو پھر مقبول نہیں ہوتی اور اسی واسطے فرعون کا ایمان مقبول نہیں ہوا (امام شعرانی کا قول ہے کہ) میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اُنکی یہ تصریح اس ناقل کی تکذیب کرتی ہے واللہ اعلم (آگے شیخ کے اس قول مذکور مجمل کی تفصیل ہے یعنی) شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ میں کہا ہے کہ کفار کے چاروں قسموں کا مرجع خاصۃً مجرمین کی طرف ہے جنکے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آج جدا ہو جاؤ اے مجرمو یعنی وہ لوگ جو اسکے مستحق ہیں کہ وہ اُسکو جہنم کے (اصلی) اہل ہوں وہاں سے جنت کی طرف ابد تک نہ جا سکیں (اُن میں سے) ایک قسم وہ ہیں جو حکم حق سے تکبر کرنے والے ہیں جیسے فرعون اور نمرود اور ابولہب اور اُن کے امثال یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ یہ چاروں قسمیں وہ ہیں جو دوزخ سے نہ نکلیں گے خواہ جن ہوں خواہ انسان ہوں فقط (شعرانی کا قول ہے) میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو شیخ محی الدین کی طرف اسکو منسوب کرتا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور اگر وہ اسکے قایل ہوتے تو اس مقام پر اسکی کیوں تصریح کرتے کہ وہ اُن اہل نار سے ہے جو اُس سے ابد الآباد تک نہ نکلیں گے پس یہ (قول قبول ایمان فرعون کا) یا تو اُن کے کتاب میں ٹھونس دیا گیا ہے جیسا کہ (یواقیت کے) خطبہ میں اسکی طرف اشارہ گذر چکا ہے اور یا اس میں اُنھوں نے قاضی

ابوبکر باقلانی کا اتباع کر لیا ہوگا (پھر رجوع کر لیا ہوگا کیونکہ) وہ (یعنی ابوبکر باقلانی) قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ تو حکایت فرمائی ہے کہ لا الٰہ الا الذی اٰمنت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین اور اسکے بعد اسکے مناقض کی حکایت نہیں فرمائی (یہ ابوبکر کی دلیل ہے شعرانی اسکو رد کرتے ہیں) اور (کہتے ہیں کہ) اسکے ایمان کے عدم قبول پر تمام ائمہ کا اجماع منعقد ہوچکا ہے سو تم اسکی بہت احتیاط رکھنا کہ شیخ محی الدین سے نقل کرنے لگو کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے لگو خاصکر اس حالت میں کہ فتوحات انکی آخری مؤلفات میں سے ہے کیونکہ وہ اس سے تقریباً اپنی وفات سے پانچ برس پہلے فارغ ہوئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف تقریر مذکور کا حاصل دو جواب ہیں ایک یہ کہ یہ پہلا قول ہوگا پھر اس سے رجوع کر لیا دوسرا یہ کہ انکی کتاب میں کسی نے الحاق کر دیا اور دونوں امر پر قرینہ یہ ذکر کیا گیا کہ فتوحات میں اسکے خلاف ہے اور وہ آخری تصنیف ہے اور آخری ہونے کی دلیل میں یہ کہا ہے کہ ایک عبارت کی بنا پر تین برس اور ایک عبارت کی بنا پر پانچ برس قبل وفات اس سے فارغ ہوئے ہیں جسمیں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ تسوید پانچ برس پہلے کی ہو اور تبییض تین برس پہلے کی ہو اور اسکی ساتھ اسکو بھی منضم کرنا چاہیے کہ فصوص جسمیں وہ عبارت قبول ایمان فرعون کی ہے اس سے پہلے کی تصنیف ہے چنانچہ دلیل اسکی یہ ہے کہ شیخ کی وفات ۶۳۶ھ میں ہے اور فصوص کی تالیف جیسا اسکے خطبہ میں ہے ۶۲۷ھ کی ہے یعنی وفات سے نو دس سال قبل کی تو فتوحات کا قول مؤخر ہوا فصوص کے قول سے پس فصوص کے قول کو مدسوس یا مرجوع عنہ کہا جاویگا مگر اس تقدم و تاخر پر تو یہ خدشہ ہے کہ فص شیثی میں ایک مقام پر یہ عبارت ہے وقد بینا ھذا فی الفتوحات المکیۃ جو نص ہے فصوص کے تاخر پر اور یہ خود مصنف کی تصریح ہے تو دوسروں کی تاریخ سے مقدم ہوگی گو اسکا یہ جواب ہوسکتا ہے کہ بعض اوقات تصنیف سابق میں کوئی مضمون مجمل ہوتا ہے اور لاحق میں وہ مفصل ہوتا ہے اس تفصیل کے بعد اس سابق میں اسکا حوالہ دینے کے لئے ایسا جملہ بڑھایا جا سکتا ہے تو اس جملہ سے اس دعوے تاخر میں قدح نہیں ہوا اور اس تقدم و تاخر کو مانکر بھی ایک دوسرا خدشہ یہ ہے کہ اگر فتوحات میں فصوص کا مضمون نہ ہوتا تو فتوحات کا مؤخر ہونا مفید ہوتا مگر یہی مضمون اسمیں بھی موجود ہے جسکو اغتراب کی سرخی میں بحوالہ سبیل السداد روح المعانی سے نقل کیا گیا ہے تو اب تقدم و تاخر تو قرینہ

نہیں ہو سکتا اس سے قطع نظر کرکے یا تو دونوں کتابوں میں اسکو مدسوس کہا جاوے اور یا تعارض کے وقت بنا بر ایک قاعدہ علیہ کے اُس قول کی نسبت کو ترجیح دی جاوے جو جمہور کے موافق ہو وہ قاعدہ یہ ہے کہ اذا اختلف کلام امام یوخذ منه بما یوافق الادلة الظاهرة (مقام عشرین من الحل الاقوم عن روح المعانی) بعض نے ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ شیخ کا کشف ہے جو بوجہ مخالفت ظاہر دلائل کے غلط ہے مگر فصوص میں جو شیخ نے اس دعوے کے دلائل ذکر کیے ہیں ان میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے چنانچہ الحل الاقوم میں اُن کے کلام سے سات دلیلیں مع جواب نقل کی ہیں جو دیکھنے کے قابل ہیں بہرحال مسئلہ میں مساغ اجتہاد کا نہیں ہے اور قایلین بالایمان کی بڑی دلیل اُسکا تکلم بکلمة الایمان ہے مگر حق تعالی کا ارشاد آلآن قد عصیت قبل وکنت من المفسدین نص ہے اُس کے رد میں پس اسلم جواب میں یہی ہے کہ اس قول کو مدسوس کہا جاوے جیسا شعرانی کا مسلک ہے اور ایک چوتھا جواب اور ہے جو چودھویں صدی میں پیدا ہوا ہے اور اپنی نظائر کی ساتھ ایک رسالہ کی صورت میں شائع بھی ہو گیا ہے جو کہ نہایت ہی ردی اور ساقط ہونے کے سبب قابل توجہ بھی نہیں تھا مگر چونکہ اختراع اُس جواب کا ایک ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو منسوب الی العلم والمشیخة ہیں اور اس بنا پر احتمال تھا کہ شاید کسی کو دھوکہ ہو جاوے خاصکر اسوجہ سے کہ وہ رسالہ عربی سے اُردو میں ہونے کو ہے یا ہو چکا ہے جس سے وہ عوام کی نظروں سے بھی گذریگا اسلئے ضروری معلوم ہوا کہ اُس جواب کو مع جواب الجواب کے جو بعض احباب نے تحریر کیا ہے اُن ہی کی عبارت میں ملخصاً نقل کر دیا جاوے **وھوھذا** اسکے بعد (یعنی بعض اور مضامین کے بعد) زید (مراد اس سے اُس رسالہ عربی کا مصنف ہے) ایک اور واقعہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن میں فرعون کے ایمان کی خبر دی گئی ہے۔ اور فصوص الحکم میں لکھا گیا ہے کہ مومن مرا اور حق سبحانہ نے اُسکے گناہوں سے بالکل پاک ہونے کی حالت میں اُسکی روح قبض کی۔ کیونکہ جس وقت وہ مرا اُسوقت وہ مومن تھا اور بعد ایمان اُس نے کوئی گناہ نہیں کیا اور گناہ ہائے سابق ایمان سے معاف ہو چکے تھے سو اُن دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن میں جس فرعون کی حالت بیان کیگئی ہے وہ عالم شہادت کا فرعون ہے اور فصوص میں جسکے ایمان کی خبر دی گئی ہے وہ عالم مثال کا فرعون ہے۔ کیونکہ فصوص جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے

شیخ اکبر کو خواب میں عطا فرمائی تھی جو کہ واقعہ ہے عالم مثال کا اسلئے اسمیں جسقدر مضامین ہیں وہ بالذات عالم مثال کی خبریں ہوں گی اب اگر کوئی واقعہ عالم مثال سے عالم شہادت میں بھی ظہور پذیر ہو گیا ہے تو وہ بالعرض عالم شہادت کی بھی خبر ہو جاویگی اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عالم شہادت میں اس کا ظہور نہیں ہوا ہے بلکہ وہ عالم مثال ہی تک محدود رہا ہے تو وہ عالم مثال کی خبر ہوگی اور عالم شہادت کی خبر نہ ہوگی کیونکہ عالم مثال عالم شہادت سے اوسع ہے کیونکہ جو کچھ عالم شہادت میں ہے اسکا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے اس کا عالم شہادت میں ہونا ضروری نہیں جیسا کہ اسکو امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ نے اپنے بعض مکتوبات میں مفصلا بیان فرمایا ہے پس کفر فرعون بھی حق ہے اور ایمان فرعون بھی کیونکہ دونوں خبریں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ کفر فرعون عالم شہادت قطعی ہے اور اسکا منکر کافر ہے اور ایمانِ فرعون مثالی ظنی ہے کیونکہ اسکی بنا ایک خبر واحد ظنی پر ہے اور وہ یہ ہے من رانی فی المنام فقد رانی حقا فان الشیطان لا یتمثل بی پس اسکا منکر کافر نہ ہوگا بلکہ اسکو قطعاً فاسق کہا جاویگا اھ کلامہ محصلا

یہ محصل تھا زید کے کلام کا جس کو دیکھکر خدا کی شان نظر آتی ہے اور بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے سبحان الذی ھو قادر علی مسخ العقول خدا پناہ میں رکھے ایسے جاہلانہ غلو اور ایسی کج فہمی سے مسلمانو اول تو زید کا یہ کہنا غلط ہے کہ فصوص میں جتنے واقعات ہیں وہ اخبار عما فی عالم المثال ہیں کیونکہ خواب گو عالم مثال سے تعلق رکھتا ہو مگر اسکے لئے یہ کب ضرور ہے کہ اسمیں جو خبر دی جا رہی ہے وہ عالم مثال کی خبر ہو گیا عالم شہادت میں زید عالم مثال کی خبریں نہیں دے رہا ہے پس اگر عالم مثال میں عالم شہادت کی خبر دی جاوے تو کونسا استحالہ ہے اور جبکہ کوئی استحالہ نہیں اور فصوص میں اسکا دعویٰ نہیں کہ یہ عالم مثال کی خبریں ہیں تو زبردستی اور بلا دلیل اُنکو عالم مثال کی خبریں کہنا سوائے مجنون کے اور کون ایسا کر سکتا ہے یہی تو وجہ ہے کہ نہ کسی صوفی کو یہ تطبیق سوجھی اور نہ کسی عالم کو کیونکہ نہ کوئی اتنا جاہل تھا نہ کسی کو سوجھی پھر اگر اسکو مان بھی لیا جاوے گو واقع میں ایسا نہیں ہے تو وہ فتوحات مکیہ کا کیا جواب دیگا جسمیں قرآن سے شیخ نے ایمان فرعون ثابت کیا ہے اور جس فرعون کے کفر کی خبر قرآن میں ہے اسی کے کفر کا انکار کیا ہے چنانچہ انھوں نے فتوحات مکیہ باب ۶۲ میں آلآن وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین فالیوم ننجیک ببدنک لتکون

لمن خلفك آية الخ کی اس طرح شرح کی ہے کہ بجائے کفر فرعون کے ایمان فرعون ثابت ہو اور کہا ہے ما فی الآیۃ ان باس الآخرۃ لا ینفع وان ایمانہ لم یقبل وانما فیہا ان باس الدنیا لا ینفع عمن نزل بہ اذا آمن فی حال نزولہ الا قوم یونس علیہ السلام۔ نیز کہا ہے فکان ابتداء الغرق عذابا فصار الموت فیہ شہادۃ خالصۃ بریئۃ لم یتخللہا معصیۃ فقبض علی افضل عمل وہو التلفظ بالایمان کل ذالک حتی لا یقنط احد من رحمۃ اللہ والاعمال بخواتیمہا فلم یزل الایمان باللہ یجول فی باطنہ وحال الطابع الالٰہی الذاتی فی الخلق بین الکبریاء واللطائف الانسانیۃ فلم یدخلہا فی کبریاء اھ نقلتہ من روح المعانی جلد ثالث ص۲۹۲ پس اگر فصوص اور قرآن کے درمیان تعارض نہ رہا تو قرآن اور فتوحات مکیہ کے درمیان تعارض ہو گیا دیکھیں زید کی وقاد طبیعت اس تعارض کو اٹھاتی ہے یا فتوحات مکیہ پر ایمان لا کر کفر فرعون عالم شہادت کا انکار کرتی ہے اور زید کو کافر مسلم الکفر بناتی ہے یا شیخ اکبر کی تکفیر کرتی ہے صاحبو یہ ہوتے ہیں نافہمی اور غلو فی الاعتقاد کے نتائج اور حقیقت یہ ہے کہ یہ یا شیخ کی کشفی غلطی ہے چنانچہ ان کے بہت سے کشف مخالف اجماع اہل اسلام واقع ہوئے ہیں اور اہل ظاہر تو اہل ظاہر خود ارباب باطن ان کا تخطیہ کرتے ہیں اور یا اس قسم کے مضامین مدسوس ہیں اور ملاحدہ وزنادقہ نے انکی کتابوں میں بھر دیئے ہیں تاکہ لوگ دھوکہ کھاویں اور گمراہ ہوں یہ مسلک شیخ عبدالوہاب شعرانی کا ہے الغرض فصوص کی حمایت جیسا کہ زید نے کی ہے بالکل غلط ہے اور سنو زید نے تسلیم کیا ہے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک شخص عالم مثال میں مومن ہو اور عالم شہادت میں کافر ہو اور اسکے ساتھ یہ بھی کہا ہے جو چیز عالم شہادت میں ہے اسکا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے پس ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں فرعون کافر بھی ہو اور مومن بھی کیونکہ عالم شہادت میں فرعون کافر ہے پس اسکو عالم مثال میں بھی کافر ہونا چاہیئے ورنہ لازم آئیگا کہ بعض اشیاء جو عالم شہادت میں ہیں عالم مثال میں نہیں ہیں اور جب فرعون عالم مثال میں کافر بھی ہوا اور مومن بھی تو عالم مثال میں اجتماع متقابلین لازم آگیا **وھو محال**۔ نیز سمجھ میں نہیں آتا کہ جب فرعون مثالی مومن ہے اور فرعون شہودی کافر تو پھر ایک دوسرے کی مثال کیونکر ہو گیا کیا ایک مومن ایک کافر کی مثال کہا جا سکتا ہے نیز اگر کوئی دعوی کرے کہ مجھے کشف ہوا ہے کہ زید عالم

مثال ہیں کافر ہے تو نہیں معلوم وہ اسکا کس طرح رد کریگا یا اسکا کوئی متبع اُسکی کس دلیل سے حمایت کریگا پس زید کا دعوی تخالف بین العین والمثال بالایمان والکفر سراسر غلط اور باطل محض ہے اور یہ اختراع زید کی جودت طبع کا ہے جس کا منشا غلو فی الاعتقاد ہے رہا واقعہ خواب کا سو اُس کا جواب یہ ہے کہ جو خواب خلاف شریعت ہو بالکل غلط ہے اور جب یہ مضمون نص قرانی کے خلاف ہے اور جو توجیہ مؤلف نے کی باطل ہے تو عبارت فصوص کا رد کرنا لازم ہے اور منکرین کو قطعی فاسق کہنا زید کی سراسر جرأت وبیباکی اور نادانی وجہل ہے خدا بچاوے ایسے جہل در غلو فی الاعتقاد سے انتھی القدر الضروری من الکلام الذی ہو من فصل الخطاب علی ذلک الجواب الذی ہو بعید عن الصواب من رسالۃ سبیل السداد لبعض اہل الوداد احقر کہتا ہے کہ اگر کوئی خواب شریعت کے خلاف بھی نہ ہو تب بھی وہ حجت شرعیہ نہیں اور اُس سے نہ کوئی اعتقاد ثابت ہوسکتا ہے نہ کوئی حکم کما ثبت فی محلہ خوب سمجھ لو۔

الاعتراب (۲۴)

قال الشیخ فی فص یونسی واما اہل النار فمآلہم الی النعیم ولکن فی النار اذ لابد لصورۃ النار بعد انتہاء مدۃ العقاب ان تکون برداً وسلاماً علی من فیہا وہذا نعیمہم (الحل الاقوم مقام ثامن)	(ترجمہ) شیخ نے فص یونسی میں کہا ہے کہ اہل نار کا مآل (اخیر میں) نعیم کی طرف ہوگا لیکن نار ہی میں (رہکر) اسلئے کہ مدت عذاب کے ختم ہونے پر صورۃ نار کے لئے ضروری ہے کہ وہ خنک اور سلامتی ہو جاوے اپنے رہنے والوں پر اور یہی اُن کی نعیم ہے

ف وجہ اعتراض اسمیں ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اُسکے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۴)

فی العقیدۃ الصغری للشیخ والتابید للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید	(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغری میں ہے کہ مومنین کیلئے نعیم مقیم میں تابید اور کافریں

للكافرين والمنافقين في العذاب الاليم حق (خطبہ ج ۱ ص۶) وقال في الباب العشرين حظ اهل النار من النعيم عدم توقع العذاب وحظهم من العذاب في حال عدمه توقعه فلا امان لهم بطريق الاخبار من الله تعالى بقوله لا يفتر عنهم واطال في ذلك (كبريت على هامش ج ۱ ص۱۳) قال في باب الجنائز من الفتوحات اعلم ان الاخبار الصحيحة والاصول الصحيحة تقتضي بخروج قاتل نفسه من النار وان النص الوارد بتابيد الخلود خرج مخرج الزجر او يحمل على قاتل نفسه من الكفار الى آخر ما قال واطال وقال الشعراني بعد نقله قلت وفي هذا الكلام وما بعده (وهو نحو ما سبق) رد عن الشيخ وتكذيب لمن افترى عليه انه يقول بخروج اهل النار من الكفار والله اعلم (مبحث خامس و خمسون ج ۲ ص۱۱۶) وقال الشعراني فان قلت فهل لاهل النار حظ من النعيم في وقت من الاوقات فالجواب كما قال الشيخ في الباب العشرين من الفتوحات نعم لاهل النار حظ من النعيم ولكن صورة نعيمهم عدم توهمهم وقوع العذاب

ومنافقین کے عذاب الیم میں تابید حق ہے اور باب عشرین میں فرمایا کہ اہل نار کا حصہ نعیم سے یہ ہو سکتا تھا کہ اُن کو عذاب (دائم) کی توقع نہ ہوتی (تو اُسکو سوچکر کچھ تسلی ہو سکتی تھی) اور اُن کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب میں بھی (اگر فرضًا ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا) یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اُسکو سوچکر بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو اندیشہ سے بھی بڑھکر ہے تو اور بھی سخت عذاب ہوگا اسی طرح اُن کے لئے عدم توقع عذاب دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گونہ تسلی ہوتی) تو (اس صورت میں) ان کیلئے کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان) اس طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں (اسکی) خبر دی ہے کہ یہ عذاب اُنسے سُست (بھی) نکیا جاویگا اور اسمیں کلام طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول صریحہ اسکو مقتضی ہیں کہ خودکشی کرنے والا دوزخ سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو (اس باب میں) تابید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع میں واقع ہوئی ہے یا اُس خودکشی کرنیوالے

يهم كما ان حظهم من شدة العذاب توقعه لانه لا امان لهم بطريق الاخبار عن الله تعالى فلا يفتر عنهم العذاب فلم يزالوا فى غشية من العذاب بعد غشية وافاقة بعد افاقة ففى حال الغشية يعذبون بالعذاب المتخيل وفى حال الافاقة يعذبون بالعذاب المحسوس وهكذا ابد الابدين و دهر الداهرين فعلم ان اشد العذاب على اهل النار ما يقع فى نفوسهم من التوهمات فانهم لا يتوهمون قط عذابا اشد مما هم فيه الا تكون فى نفوسهم لوقته (المبحث الحادى والسبعون ج ۲ ص ۱۸۱) وقال (الشيخ) وليس عند اهل النار الذين هم اهلها نوم وانما يكون النوم فيها لعصاة الموحدين فقط وهذا القدر الذى يتنعمون به فى النار ويستريحون قال و ذلك من رحمة الله بعصاة الموحدين قال فعلم ان اهل النار الذين هم اهلها لا ينامون لقوله تعالى لا يفتر عنهم يعنى العذاب وهم فيه مبلسون ذكره فى الباب العشرين من الفتوحات قال واذا نام عصاة الموحدين يكون نعيمهم فى منامهم بالرؤية الحسنة فيرى نفسه مثلا انه خرج من النار وصار فى فرح وسرور

پر محمول ہے جو کافر ہو ان کے قول کے آخر تک جسمیں انہوں نے کلام طویل کیا ہے امام شعرانی نے اسکو نقل کرکے کہا ہے کہ اس کلام میں اور جو اسکے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا ہے شیخ کی طرف سے جواب ہے اور اس شخص کی تکذیب ہے جس نے ان پر افترا کیا ہے کہ وہ اسکے قایل ہیں کہ کفار دوزخ سے خارج ہونگے واللہ اعلم اور شعرانی نے کہا ہے کہ اگر تم کہو کہ کیا اہل نار کو بھی کسی وقت نعیم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب عشرین میں کہا ہے یہ ہے کہ ہاں اہل نار کے لئے نعیم سے خط ہونے کی ایک صورت ہے لیکن وہ صورت نعیم کی (واقع نہیں ہوگی کیونکہ وہ صورت) یہ ہے کہ ان کو وقوع عذاب کا خیال نہ ہو جیسا کہ ان کا حصہ شدت عذاب سے یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو (اور احتمال بلکہ تیقن عذاب کا تحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا غیر متحقق پس کوئی صورت نعیم کی واقع نہ ہوئی اسلئے کہ ان کو کسی حال میں بھی) امان نہیں ہے اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب ان سے کبھی سست نہ ہوگا پس وہ ہمیشہ اس حال میں رہیں گے کہ عذاب سے ان پر غشی پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا سو حالت

واكل وشرب وجماع ثم اذا استيقظ لا يرى شيئا كما يرى اهل الدنيا ذلك فى منامهم سواء قال ومنهم والعياذ بالله من يرى نفسه فى منامه ذلك فى بؤس. وضرر وعقوبات وفراش من شوك ونحو ذلك نسأل الله العافية قلت فقد كذب والله وافترى من نقل عن الشيخ محي الدين انه كان يقول ان اهل النار يتلذذون بدخولهم النار وانهم لو اخرجوا منها تعذبوا بذلك الخروج وان وجد نحو ذلك فى شئ من كتبه فهو مدسوس عليه فانى مررت على كتاب الفتوحات المكية فرأيته مشحونا بالكلام على عذاب اهل النار وهذا الكتاب من اعظم كتبه وآخرها تاليفا (كبريت على الهامش ج ۲ ص ۲۰۳)

قال الشعرانى بعد ما نقل بعض كلام الشيخ على صفة عذاب اهل النار ما نصه قلت فكذب والله وافترى من اشاع عن الشيخ محي الدين ابن العربي رحمه الله انه كان يقول ان اهل النار الذين هم اهلها يخرجون منها بعد مدة تعذيبهم وكذلك كذب من دس فى كتاب الفصوص والفتوحات المكية ان الشيخ قايل بان اهل النار

غشی میں تو عذاب متخیل سے معذب ہوں گے اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب ہوں گے اور اسی طرح ابد الآباد تک اور دہر غیر متناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ جب کبھی ایسے عذاب کا خیال کرینگے کہ ان کے موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کے ذات میں متحقق ہو جاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے کہ اہل دوزخ کو جو حقیقۃً اہل نار ہیں (یعنی کفار) نیند نہ آویگی دوزخ میں نیند صرف عصاۃ موحدین کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں نعیم اور راحت پالیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی رحمت ہوگی عصاۃ موحدین کے ساتھ پس معلوم ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نیند نہ آویگی بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب ان سے سست نکیا جاویگا اور وہ اسمیں ناامید پڑے رہیں گے اسکو فتوحات کے باب بیس میں ذکر فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاۃ موحدین کو نیند آجاویگی تو ان کی نعیم نیند کی حالت میں اچھے خواب کا نظر آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے اور فرح و سرور اور خورد و نوش اور وقاع میں

يتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها لاستغاثوا وطلبوا الرجوع اليها كما رأيت ذلك فى هذين الكتابين وقد حذفت ذلك من الفتوحات حال اختصاري لها حتى ورد علىّ الشيخ شمس الدين الشريف المدنى فاخبرنى بانهم دسوا على الشيخ فى كتبه كثيرا من العقائد الزائغة التى نقلت عن غير الشيخ كما مرت الاشارة اليه فى الخطبة فان الشيخ من كمل العارفين باجماع اهل الطريق وكان جليس رسول الله صلى الله عليه وسلم على الدوام فكيف يتكلم بما يهدم شيئا من اركان شريعته ويساوى بين دينه وبين جميع الاديان الباطلة ويجعل اهل الدارين سواء هذا لا يعتقده فى الشيخ الا من عزل عقله فاياك يا اخى ان تصدق من يضيف شيئا من العقائد الزائغة الى الشيخ واحم سمعك و بصرك وقلبك وقد نصحتك والسلام وقد رأيت فى عقائد الشيخ الوسطى ما نصه و نعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلدون فى داريهما لا يخرج احد منهم من داره ابد الآبدين ودهر الداهرين قال ومرادنا باهل النار الذين هم اهلها من الكفار و

مشغول ہے پھر جب جاگ اٹھیگا تو ان چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھیگا جیسا اہل دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر یہی حالت انکی ہوگی اور بعض ان میں اللہ پناہ میں رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور مضرت اور تکالیف اور پرخار بستر اور اسی قسم کی چیزوں میں دیکھیں گے ہیں (یعنی شعرانی) کہتا ہوں پس واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے قایل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت حاصل کرینگے اور یہ کہ اگر وہ اس سے نکال لئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاوینگے اور اگر اس قسم کی کوئی بات ان کی کسی کتاب میں پائی جاوے تو وہ ان پر تھوپی گئی ہے کیونکہ میں نے ان کی پوری کتاب فتوحات مکیہ پر نظر ڈالی ہے میں نے اسکو عذاب اہل نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب ان کی سب کتابوں میں عظیم بھی ہے اور تالیف میں آخری بھی ہے امام شعرانی نے (ایک مقام پر) کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام نقل کرکے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے یہ شائع کیا ہے کہ وہ اسکے قایل ہیں کہ اہل نار

المشركين والمنافقين والمعطلين لا عصاة الموحدين فانهم يخرجون من النار بالنصوص قال لان النار كما لا تقبل بطبعها خلود موحد فيها كذلك لا تقبل بطبعها خروج اهلها منها ابدًا لانها خلقت من الغضب السرمدی قال وهذا اعتقاد الجماعة الى قيام الساعة انتهى وفی لواقح الانوار التی جمعها محمد بن سويدكين من مجالس الشيخ وتقريراته اعلم يا اخی ان جميع ما وجدته من قولنا بخروج اهل النار منها فی سائر كتبنا وتقريراتنا فمرادنا بهم عصاة الموحدين انتهى وقد نبه على ذلك ايضا الشيخ الكامل عبد الكريم الجيلی فی شرحه لباب الاسرار من الفتوحات فقال اياك والغلط فتفهم من كلام الشيخ انه يريد بخروج اهل النار غير الموحدين من الكفار فان ذلك خطأ انتهى وقد رجع بحمد الله تعالى على يدی جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين لا غوص لهم فی الشريعة فی اعتقاد خروج اهل النار الذين هم اهلها تقليدا لما اشيع من الشيخ محی الدين وتابوا الى الله تعالى بعد ان كانوا يتسارون بذلك فيما بينهم والحمد لله رب العالمين (مبحث الحادی

جو واقعی اہل نار ہیں بعد مدت تعذیب کے اُس سے خارج ہو جاوینگے اور اسی طرح وہ بھی کاذب ہے جس نے فصوص اور فتوحات میں یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اسکے قایل ہیں کہ اہل نار نار سے لذت لیں گے اور یہ کہ وہ اگر اُس سے خارج کر دئے جاویں تو فریاد کرنے لگیں اور اُسی کی طرف واپس آنیکی درخواست کریں جیسا میں نے یہ مضمون ان دونوں کتابوں میں دیکھا اور میں نے اسکو فتوحات میں سے اُسکو مختصر کرنے کے وقت حذف کر دیا یہانتک کہ میرے پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی آئے اور مجکو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر اُنکی کتابوں میں بہت سی ایسے عقاید فاسدہ داخل کر دئے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اُسکی طرف خطبہ میں بھی اشارہ گذر چکا ہے اسلئے کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کاملین سے ہیں اور علی الدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیس رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں اور جمیع ادیان باطلہ میں تساوی ہو جاوے اور جو اہل جنت و اہل نار کو مساوی درجہ میں کر دے (جو مخالف ہے نص

والسبعون ج ۲ ص۱۸۲ و ص۱۸۳) لا یستوی اصحاب النار واصحاب الجنة کے) شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سوائے میرے بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرتا ہو اور اپنی چشم و گوش و قلب کو اس سے محفوظ رکھو اور میں تمکو نصیحت کر چکا والسلام اور میں نے شیخ کے عقاید وسطی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اسکا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام میں مخلد ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابدالاباد اور دہر غیر متناہی تک نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین و معطلین نہ کہ عصاۃ موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہوں گے شیخ نے (اُسکی حکمت عقلیہ میں) کہا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ نار بالطبع اُسی موحد کے خلود کو قبول نہیں کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج کو کبھی کبھی قبول نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضب سرمدی سے پیدا کیگئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد ہے جماعت کا اور لواقح الانوار میں ہے جسکو محمد بن سودکین نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات سے جمع کیا ہے کہ اے بھائی اسکو جانو کہ ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے جتنے اقوال اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تمکو ملیں اُن سے مراد ہماری عصاۃ موحدین ہیں اور اس پر شیخ کامل عبدالکریم جیلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنے کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے سمجھ جاؤ کہ اُن کی مراد اہل نار غیر موحدین یعنی کفار کا خروج ہے کیونکہ یہ سمجھنا خطا ہے ختم ہوا اُن کا قول اور (شعرانی کہتے ہیں کہ) بحمداللہ میسر ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعات کثیرہ نے جنکو شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع (الی الحق) کیا کہ اُن کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اُس قول کی تقلید کی بنا پر ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی بعد اسکے کہ باہم اسکی سرگوشیاں کیا کرتے تھے (غالبًا علانیہ خوف حکومت اسلامیہ سے اسکی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العلمین **ف** (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاوینگے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہو جاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے

کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں سو بعض نے کچھ تاویلیں کی ہیں جنکو الحل الاقوم میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب مخدوش ہیں جیساکہ وہ خدشات بھی اُن ہی کی ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور لوح سے جو توجیہ ابھی مذکور ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں چل سکتی اسلئے سب سے اسلم امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کی متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزعم خود نصوص سے استدلال کیا ہے میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسک بصدر الآیۃ انہ لا یبقی فی النار احد ولم یقل بذلک فی الجنۃ وتقوی مطلبہ ذالک بما اخرجہ ابن المنذر عن الحسن قال قال عمر لو لبث اهل النار فی النار کقدر رمل عالج لکان لهم یوم یخرجون فیه وبما اخرج اسحٰق بن راهویه عن ابی هریرة قال سیأتی علی جهنم یوم لا یبقی فیها احد وقرأ واما الذین شقوا الآیۃ واخرج ابن المنذر وابو الشیخ عن ابراهیم قال ما فی القرآن آیۃ ارجی لاهل النار من هذه الآیۃ خالدین فیها مادامت السموات والارض الا ما شاء ربک قال وقال ابن مسعود لیاتین علیها زمان تصفق فیه ابوابها واخرج ابن جریر عن الشعبی قال جهنم اسرع الدارین عمرانا واسرعهما خرابا (الروایات کلها فی الدر المنثور ایض لکن فیه لفظ ابن مسعود تحقق ۱۲) الی غیر ذلک من الآثار وقد نص ابن الجوزی علی وضع بعضها کالخبر عن عبد اللّٰه بن عمرو بن العاص یاتی علی جهنم یوم ما فیها من ابن آدم احد تصفق ابوابها کانها ابواب الموحدین وادنی البعض بعضها ومر شیء من الکلام فی ذلک وانت تعلم ان خلود الکفار مما اجمع علیه المسلمون ولا عبرة بالمخالف والقواطع اکثر من ان تحصی ولا یقاوم واحدا منها کثیر من هذه الاخبار ولا دلیل فی الآیۃ علی ما یقوله المخالف لما علمته من الوجوه فیها اه + قلت وفسرت فی بیان القرآن قوله تعالی الا ما شاء ربک بقولی ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہو وعلقت علیه بقولی هذا عندی ارجح الوجوه وابعدها من التکلف ویتاید بالخبر المرفوع فی الدر المنثور اه وذالک الخبر المرفوع نصہ واخرج ابن مردویه عن جابر رض قال قرأ

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فاما الذین شقوا الی قولہ الا ما شاء ربك قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان شاء اللہ ان یخرج اناسا من الذین شقوا من النار فیدخلہم الجنۃ فعل اھ قلت ویوضح کون الاستثناء للتعلیق لا للتحقیق ما فی الدر المنثور اخرج البیہقی فی البعث والنشور عن ابن عباس فی قولہ الا ما شاء ربك قال فقد شاء ربك ان یخلد ھؤلاء فی النار وان یخلد ھؤلاء فی الجنۃ **ف** (۲) یہ تو مستحقین نار کے خلود و عدم خلود کی تحقیق تھی والخلود ہو الصحیح اور بعض فرقوں کے دخول و عدم دخول یا بعنوان دیگر اُن کے استحقاق و عدم استحقاق کے متعلق کلام بھی حکماً اسکی ساتھ ملحق ہونے کے سبب قابل نقل ہے والدخول ہو الراجح اس کے لئے بیان القرآن کی ضروری عبارت نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں **وھی ھذہ** البتہ جو شخص طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اسکی نظر مطلوب صحیح تک نہ پہونچے اسکی نسبت روح المعانی میں ہے وذھب البعض انہ معذور ولم یفرقوا بین من لا عقل لہ اصلا و من لہ عقل لم یدرك بہ الحق بعد ان لم یدع فی القوس منزعًا الخ قلت وکذا من لم یخطر فی بالہ تردد واحتمال النقیض وقلت وبسط القول فی المسئلۃ الغزالی فی التفرقۃ بین الاسلام و الزندقۃ وقلت والسلامۃ فی امثال ذلك التفویض الی اللہ تعالی وھو اعلم العالمین واحکم الحاکمین (تفسیر سورہ اعراف آیت ویحسبون انھم مھتدون)

الاغتراب مع الاقتراب (۲۵)

قال رالشیخ ہو ھکذا رایتہا فی کشفی ونزلت فیہا خمس درکات (المبحث الحادی و السبعون ج ۲ ص ۱۷۱) وقال الشیخ محی الدین ولقد سألت اللہ تعالیٰ ان یطلعنی علی جہنم واھلہا فاطلعنی علی ذلك فعرفتہا وعرفت مکانہا وبعد اسطر قال ولما اطلعنی اللہ تعالیٰ علیہا رأیت من درکات النار من

(**ترجمہ**) شیخ نے کہا کہ میں نے جہنم کو اسی طرح اپنے کشف میں دیکھا اور میں اُس میں پانچ درجہ تک اُتر گیا اور شیخ نے کہا کہ میں نے حق تعالیٰ سے دعا کی کہ مجکو جہنم اور اہل جہنم پر مطلع فرما دے سو اُس نے مجکو اسپر مطلع کر دیا اور میں نے اسکو پہچانا اور اسکے مکان کو پہچانا اور چند سطروں کے بعد یہ ہے کہ مجکو اللہ تعالیٰ

حیث کونہا دارا ماشاء اللہ ان یطلعنی ورأیت فیہا موضعا یسمی المظلمۃ نزلت فیہ ماشاء اللہ ان انزل الی آخر ما قال انتھی قلت ھکذا قال الشیخ رحمہ اللہ ولکن قال علماء الشریعۃ من قال دخلت الجنۃ کفر وقیاسہ ان یکون الحکم کذلک فی دخول النار فلیتأمل وجہہ ولعل قولہ نزلت ای اطلعت کشفا کما یفسرہ ما تقدم واللہ اعلم (مبحث مذکور صـ۱۲۷)

نے اسپر مطلع کیا اور میں نے دوزخ کے درجات کو اسکے مسکن ہونے کے اعتبار سے اسقدر دیکھا جتنا اللہ تعالیٰ کو اسپر مجکو مطلع کرنا منظور تھا اور میں نے اسمیں ایک موضع دیکھا جو مظلمہ کہلاتا تھا میں اسمیں اوتر گیا جتنا اللہ تعالیٰ کو میرا اترنا منظور تھا آخر تک کہتے چلے گئے اُن کا قول ختم ہوا امام شعرانی کہتے ہیں کہ شیخ نے اسطرح کہا ہے لیکن علمار شریعت نے فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ میں جنت میں داخل ہوا ہوں تو وہ کافر ہو جاتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے کہ دخول نار کا بھی یہی حکم ہو (کہ جو شخص دخول نار کا دعوے کرے وہ بھی کافر کہا جاوے) تو اسمیں تامل کر لیا جاوے اور اسکو منقح کر لیا جاوے اور (آگے جواب دیتے ہیں کہ) غالبًا اُن کا یہ فرمانا کہ میں اسمیں اوترا یہ ہو کہ میں اسپر کشف سے مطلع ہو گیا جیسا کہ اُن کا قول گذشتہ (جسمیں رایتھا کشفی مصرح ہے) اسکی تفسیر کر رہا ہے واللہ اعلم۔

ف (۱) تقریر شبہ اور تقریر جواب ظاہر ہے اور دعویٰ کشف کا کسی نص کے مزاحم نہیں لہذا اسپر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور گو دوسری جگہ اسکی تصریح نہیں لیکن ایک جگہ کی تصریح اس تفسیر کا کافی قرینہ ہے بلکہ اگر ایک جگہ بھی اس کشف کی تصریح نہ ہوتی تب بھی قایل کی حالتِ صدق و دیانت اس حمل کے لیئے کافی قرینہ تھا جیسے علمار نے تصریح کی ہے کہ انبت الربیع البقل کا قایل اگر دہری ہو تو اسناد کو حقیقی کہا جاویگا اور اگر مومن ہو تو اسناد کو مجازی کہا جاوے گا چنانچہ اہل کشف کے کلام میں بھی بعض مقام پر تصریح کشف کی نہیں ہوتی مگر واقعہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر کشف پر محمول نکیا جاوے تو کذب لازم آتا ہے اور قایل کی حالت مانع ہوتی ہے کذب سے اسلیئے اسکو کشف ہی پر محمول کرنا قواعد شرعیہ و عقلیہ سے ضروری ہوگا جیسا معاملات میں علمار نے عاقل بالغ مسلم کے معاملہ کی تصحیح کو حتی الامکان ضروری فرمایا ہے خوب سمجھ لو خود امام شعرانی نے جنھوں نے یہ شبہ نقل کر کے یہی جواب دیا ہے دو واقعے دوسرے بزرگوں کے جن کے

وقوع حسی میں دلائل صحیحہ سے نہایت استبعاد و اشکال ہے بلا نکیر نقل کئے ہیں جن پر ایسا ہی شبہ ہو سکتا ہے اور وہاں کشف کی بھی تصریح نہیں مگر راویوں کی حالت کی خصوصیت سے کشف پر محمول کرکے اُن کی صیانت عن الکذب ضروری ہوگی ورنہ امام شعرانی پر یہ سوال ہوگا کہ واقعات کو حس پر محمول کرنے سے دونوں جگہ مانع موجود مگر ایک جگہ نکیر فرمایا دوسری جگہ نہیں فرمایا خوب سمجھ لو وہ دو واقعے یہ ہیں فھنالک یترقب خروج المہدی علیہ السلام الی قولہ ھکذا اخبرنی الشیخ حسن العراقی المدفون فوق کوم الریش المطل علی برکۃ الرطلی بمصر المحروسۃ علی الامام المہدی حین اجتمع بہ وافقہ علی ذلک شیخنا سیدی علی الخواص رحمہما اللہ تعالیٰ اور اس عبارت کے بعد شیخ محی الدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت اسی باب میں نقل کی ہے لابد من خروج المہدی علیہ السلام لکن لا یخرج حتی تمتلئ الارض جورًا وظلمًا فیملأھا قسطًا وعدلًا ولو لم یکن من الدنیا الا یوم واحد طول اللہ تعالیٰ ذلک الیوم حتی یلی ذلک الخلیفۃ الخ (مبحث خامس وستون ج ۲ ص۱۴۳) اور عبارت سابقہ میں امام مہدی کے متعلق بعض ایسے واقعات کا اثبات ہے جو شیخ محی الدین رحمہ اللہ کے زمانہ سے مقدم ہیں اور عبارت لاحقہ میں اُن سے تعرض نہیں باوجودیکہ مقام تعرض کا تھا تو بقاعدہ السکوت فی معرض البیان بیان عبارت لاحقہ میں ان کی نفی ہے تو اس تعارض کا رفع اسی طرح سہل ہے کہ عبارت سابقہ کے اُن واقعات کو کشف پر محمول کیا جاوے کہ واقعات مستقبلہ زمانہ حاضرہ میں متمثل ہو کر مکشوف ہوگئے اور اُن واقعات مستقبلہ کے بعض مقدمات کی ابتدار فی الزمان الخاص (وھو سنۃ خمس خمسین و مائتین) کو ولادت سے تعبیر فرمادیا جیسا مجدد صاحب رح نے مکتوب پنجاہ و ہشتم جلد ثانی میں تعدد آدم کی یہی توجیہ فرمائی ہے بقولہ آدم چوں بر صفت جامعیت مخلوق گشتہ است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاولہ در ہر وقتے از اوقات صفتے یا لطیفہ از لطائف او بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ الخ اور اجتماع بھی کشفی

طور سے ہو گو لفظ کشف مصرح نہیں اور دوسرا واقعہ یہ ہے واخبرنی الشیخ عبد القادر الشطوطی رحمہ اللہ ان لسیدی ابراھیم المبتولی کل سنۃ سماطا یمدہ فوق ھذا السد (ای سد یاجوج) فیحضرہ جمیع الاولیاء والصحابۃ الاحیاء والاموات قال قد حضرت معہ مرات الخ (مبحث مذکور صـ۱۴۷) یہاں جماعت ماضین یعنی حضرات صحابہ زمانہ حاضرہ میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے گو اس کے وقوع کو بلفظ کشف تعبیر نہیں کیا اور اس توجیہ کی ضرورت بزرگوں ہی کے کلام کے ساتھ خاص نہیں بعض احادیث میں بھی رفع اشکالات کے لئے اس کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی اس مقام پر بطور مثال کے دو حدیثیں ذکر کرتا ہوں۔ **حدیث اوّل** عن انس بن مالک فی حدیث طویل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم ارکالیوم فی الخیر والشر صورت لی الجنۃ فرأیتھا دون ھذا الحائط رواہ مسلم فی باب توقیرہ صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۲) قلت ولفظ صورت ظاھرہ ما نقلہ فی زھر الربی من قول ابن حجر عن بعضھم انہ حملہ علی انھا مثلت لہ فی الحائط کما تنطبع الصورۃ فی المرأۃ فرأی جمیع ما فیھا اھ قلت وکان ھذا التصویر فی صلوۃ الکسوف مرۃ من القوۃ بحیث ظھر فیہ بعض آثار الحقیقۃ کما نص فی الحدیث من تعلیلہ صلی اللہ علیہ وسلم لتقدمہ بارادۃ اخذ القطف ولتاخرہ برؤیۃ حطم جھنم بعضھا بعضا رواہ النسائی وغیرہ فی صلوۃ الکسوف **حدیث ثانی** عن فاطمۃ بنت قیس عن خطبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ تمیم الداری ولقاءہ الدجال وتقریرہ صلی اللہ علیہ وسلم لھا رواہ مسلم فی قصۃ الجساسۃ (ج ۲) قلت ولا یخفی ما فی ھذا الحدیث من استبعاد طول عمر الدجال عادۃ وھو ظاھر وشرعاً وھو اخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عدم بقاء من فی الارض الی مائۃ سنۃ والتخصیص خلاف الاصل ودفعہ استاذی مولانا محمد یعقوب رحمہ اللہ تعالیٰ علام الغیوب بان ما راٰہ تمیم کان نوعا من الکشف انکشفت لہ صورۃ

المثالیۃ ولا یشترط الایمان للکشف۔ حدیث اول میں واقعہ آخرت کا مکشوف ہوا اور حدیث ثانی میں مستقبل کا واقعہ حال میں مکشوف ہوگیا **ف** (۲) اور اگر شعرانی کے ان دو منقول واقعوں کی اس توجیہ کو کوئی تکلف سمجھے تو سہل جواب یہ ہے کہ اُن کو مدسوس کہا جاوے خصوص واقعہ اولیٰ کو کہ کسی شیعی کے دسیسہ کو محتمل ہے چنانچہ امام شعرانی نے اپنی کتاب بحر مورود میں ایسے دسائس داخل کیے جانے کا واقعہ یواقیت کے خطبہ میں نقل کیا ہے اور ایک مقام مدسوس اُن کی کتاب طبقات کبریٰ میں اسی وقت نظر سے گذرا جس پر وقوع فی الغلط سے بچانے کے لئے تنبیہ ضروری ہوئی **وھو ھذا** وکان (علی بن محمد وفا) یقول ان علی بن ابی طالب رض رفع کما رُفع عیسی علیہ السلام و سینزل کما ینزل عیسی علیہ السلام قلت (ای الشعرانی) وبذلک قال سیدی علی الخواص رض فسمعتہ یقول ان نوحا علیہ السلام ابقی من السفینۃ لوحا علی اسم علی بن ابی طالب رض یرفع علیہ الی السماء فلم یزل محفوظاً فی صیانۃ القدرۃ حتی رفع علی بن ابی طالب رض فاللہ تعالیٰ اعلم بذلک (ج ۲ ص۳۹) الفاظ کی بندش بتلا رہی ہے کہ کسی غالی شیعی قایل رجعت کا دسیسہ ہے ورنہ کجا شعرانی اور علی خواص اور کجا عقیدۂ مخالفۂ اجماع سبحانک ھذا بہتان عظیم واللہ اعلم **شکر حق** الحمد للہ اس مقام پر وہ تین متفرق مسئلے بھی جو ذات وصفات ومباحث نبوۃ کے بعد موعود ومقصود تھے ختم ہوئے اور اس کی ساتھ ہی مقاصد رسالہ بھی ختم ہوئے اب صرف خاتمہ باقی ہے۔ وللہ الحمد اولاً وآخراً وباطناً وظاہراً۔

خاتمہ

حسب اقتضائے تحقیقات رسالہ ہذا میرا مسلک حضرت شیخ قدس اللہ سرہ کے باب میں یہ ہے کہ بنا بر شہادت جم غفیر اکابر امت کے جسکی حجیت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت وولایت کا عقیدہ کامل رکھتا ہوں اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیل اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں عقلاً نہ اُن کے اثبات کا حکم کرتا

ہوں بامتثال آیت ولا تقف ما لیس لک بہ علم اور نہ اُن کی نفی کا بائتمار آیت بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ اور بلا ضرورت شرعیہ اُن کی اشاعت و اشتغال کو مضر سمجھتا ہوں بحکم آیت واما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ اور طبعًا اُن کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں اطمینان نہیں پاتا ہوں اسلئے مطابق حدیث دع ما یریبک الی ما لا یریبک ان کا استحضار نہیں کرتا اور جن علماء نے حفاظت شریعت کیلئے حدود شرعیہ کے اندر رہکر اقوال شیخ بلکہ شیخ پر بھی نکیر کیا ہے اُن کو حسب آیت لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا و حدیث انما الاعمال بالنیات معذور جانتا ہوں اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی ساتھ متوافق دیکھتا ہوں جیسا اُن کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے جن کے کچھ جملے اسی خاتمہ میں منقول بھی ہونگے البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ اُن کے اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق و صاحب کشف ہونے کے ان کا حق ہے۔ اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے بقول عارف رومی رح کے ؎

آرزو میخواہ لیک اندازہ خواہ
بر نتابد کوہ را یک برگ کاہ

اللھم الا ان یتبین شئ من الامر بحیث ینشرح فیہ الصدر + وینکشف عنہ الغطاء + وینقشع عنہ الغشاء + لاسیما فی الاجتہادیات والاستدلالیات التی لا یلتبس فیہا الصواب بالخطاء + ویفیض فیہا علینا المنحۃ والعطاء + چنانچہ اس مقام پر مجدد صاحب کے مکتوبات کے بعض جملے جن سے وہ دونوں جزو جنمیں مجدد صاحب سے مشارکت ہے اولاً در وحدۃ الوجود والارادہ مکتوب جسکا ذکر مع وجہ دلالت اس مکتوب کے مقصود و خاتمہ پر عنوانات ارتقاب کے تمہید میں ہو چکا ہے ثانیاً نقل کرتا ہوں اور وہ تیسرا جزو جو صرف مجدد صاحب کا حق ہے کلیاً ان مذکورہ جملوں سے اور جزئیاً ان عبارات سے ثابت ہے جو تمہید مذکور آنفاً میں مذکور ہوئے ہیں۔

قولہ رح - شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہٗ اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر بآں مہتد گشتہ ہرگز عجز معرفت را بجہل یاد نمیکرد و آں را عدم علم نمی شمرد الی **قولہ** و نزد فقیر بلکہ تواں

گفت فی الحقیقة ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب بالایاں تر ازاں عجز است **وقولہ عجب معاملہ** است شیخ بایں گفت وگو وبایں شطح خلاف جواز از مقبولاں بنظر می درآید ودر اعداد اولیاء مشاہد میگردد **ہ** باکریماں کارہا دشوار نیست + آرے گاہے بود کہ بدعائے برنجند وگاہے بود کہ بدشنامے خنتد + ردکنندہ شیخ درخطر ست وقبول کنندہ او باسخنان او نیز درخطر + شیخ را قبول باید کرد وسخنان خلافی او را قبول نباید کرد + این ست طریق وسط در قبول وعدم قبول شیخ کہ اختیار این فقیر است (مکتوب ہفتاد وہفتم جلد ثالث صـ۱۳۳) **وقولہ عجائب** کار وبار ست شیخ محی الدین از مقبولان درنظر می آید واکثر علوم او کہ مخالف آرائے اہل حق اند خطا وناصواب ظاہر میشود مانا کہ بخطائے کشفی معذور داشتہ اند ودر رنگ خطائے اجتہادی از ملامت مرفوع ساختہ ایں اعتقاد خاص ست ایں فقیر را دربارہ شیخ محی الدین کہ او را از مقبولاں میدانند وعلوم مخالفۂ او را خطا ومضرمی بیند جمعے ہستند ازیں طائفہ کہ ہم شیخ را طعن وملامت میکنند وہم علوم او را تخطیہ می نمایند وجمعے دیگر ازیں طائفہ تقلید شیخ را اختیار کردہ جمیع علوم او را صواب میدانند وبدلائل وشواہد حقیت ایں علوم را اثبات می نمایند وشک نیست کہ ایں ہر دو فریق راہ افراط وتفریط اختیار کردہ اند واز توسط حال دور ماندہ شیخ را کہ از اولیاء مقبولان ست بواسطہ خطائے کشفی چگونہ رد کردہ شود وعلوم او را کہ از صواب دور اند ومخالف آرائے اہل حق اند چگونہ بتقلید قبول تواں کرد فالحق ہو التوسط الذی وفقنی اللہ سبحانہ بکرمہ (جلد اول مکتوب دو صد وشصت وششم صـ۳۱۶) **مکتوب اوّل جلد دوم متضمن تحقیق وحدة الوجود** مخدوما معلوم شریف است کہ وجود مبدأ ہر خیر وکمال است وعدم منشاء ہر نقص وشرارت پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانہ وعدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر وکمال عاید باو باشد وہمہ شر ونقص راجع بایں ممکن را وجود ثابت کردن وخیر وکمال را راجع باو داشتن فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک وملک حق جل سلطانہ وہمچنین ممکن را عین واجب گفتن تعالیٰ شانہ وصفات وافعال او را عین صفات وافعال او تعالیٰ ساختن سوء ادب است والحاد است در اسماء وصفات او تعالیٰ + کناس خسیس را کہ بنقص وخبث ذاتی متسم است چہ مجال کہ خود را عین سلطان عظیم الشان کہ منشاء خیرات وکمالات است تصور نماید

وصفات وافعال ذمیمهٔ خود را عین صفات وافعال جمیلهٔ او توهم کند علما ظواهر ممکن را وجود ثابت کرده اند و وجود واجب تعالیٰ و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته غایت ما فی الباب بنابر قضیهٔ تشکیک وجود واجب را تعالیٰ اولیٰ واقدم گفته اند این معنی موجب تشریک ممکن ست بواجب تعالیٰ در کمالات وفضائل که از وجود ناشی گشته اند تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا در حدیث قدسی آمده الکبریاء ردائی والعظمة ازاری اگر علما ظواهر ازین دقیقه آگاه میگشتند هرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند وخیر وکمال که مخصوص بآں حضرت است جل وعلی باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا اکثر صوفیه علی الخصوص متاخران ایشان ممکن را عین واجب تعالیٰ دانسته اند وصفات وافعال آں را عین صفات وافعال او تعالی انگاشته میگویند

؎ همسایه و همنشیں و همره همه اوست   در دلق گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانهٔ جمع   بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

ایں بزرگواراں هرچند از تشریک وجود تنزه نموده اند و از اثنینیت گریخته اما غیر وجود را وجود یافته اند ونقائص را کمالات گفته می گویند در هیچ چیز شرارت ونقص ذاتی نیست اگر هست نسبی و اضافی است سم قاتل نسبت بانسان شرارت دارد که مزیل حیات اوست ونسبت بحیوانے که دراں سم مخلوق است آب حیات است وتریاق نافع مقتدای ایشان دریں امر کشف وشهود است هرقدر که ظاهر ساخته اند دریافته اند اللهم ارنا حقائق الاشیاء کما هی دریں باب انچه بر فقیر ظاهر ساخته اند بتفصیل وامی نماید اول مذهب شیخ محی الدین ابن العربی که امام ومقتدای متاخران صوفیه است دریں مسئله بیان میکند بعد ازاں انچه مکشوف گشته است در تحریر می آرد تا فرق درمیان دو مذهب بروجه اتم حاصل گردد و از دقت یکے بدیگر خلط نشود شیخ محی الدین عربی وتابعان او می فرمایند که اسما وصفات واجب جل وعلی عین ذات واجب اند تعالیٰ وتقدس وهمچنیں عین یک دیگر اند مثلاً علم وقدرت چنانچه عین ذات اند تعالیٰ عین یک دیگر اند نیز پس دراں موطن به هیچ اسم ورسم تعدد وتکثر نباشد وتمایز وتباین نبود غایت ما فی الباب آں اسما وصفات وشیون واعتبارات در حضرت عالم تمایز وتباین

پیدا کردہ اند اجمالاً و تفصیلاً اگر تمیز اجمالی است معبر بہ تعین اول است و اگر تفصیلی است مسمیٰ بہ تعین ثانی تعین اول را وحدت می نامند و آنرا حقیقت محمدی می دانند و تعین ثانی را واحدیت می گویند و حقائق سائر ممکنات می انگارند و ایں حقائق ممکنات را اعیان ثابتہ می دانند ایں دو تعین علمی کہ وحدت و واحدیت اند در مرتبہ وجوب اثبات می نمایند می گویند ایں اعیان بوئے از وجود خارجی نیافتہ اند و در خارج غیر از احدیت مجردہ ہیچ موجودے نیست و ایں کثرت کہ در خارج می نماید عکس آں اعیان ثابتہ است کہ در مرآت ظاہر وجود کہ جز او در خارج موجودے نیست منعکس گشتہ است وجود تخیلی پیدا کردہ در رنگ آنکہ در مرآت صورت شخص منعکس کردہ وجود تخیلی در مرآت پیدا کند ایں عکس را وجودی جز در تخیل ثابت نیست و در مرآت روے حلول نہ کردہ است و در روے آں مرآت چیزے منتقش نہ گشتہ اگر انتقاش است در تخیل است کہ در روی مرآت متوہم شد ایں متخیل و متوہم چوں صنع خداوندی است جل سلطانہ کہ اتقان تمام دارد بہ رفع وہم و تخیل مرتفع نہ گردد و ثواب و عذاب ابدی براں مترتب باشد ایں کثرتے کہ در خارج نمودے پیدا کردہ است بسہ قسم منقسم است قسم اول تعین روحی است و قسم دوم تعین مثالی و قسم سیوم تعین جسدی کہ بہ شہادت تعلق دارد ایں سہ تعین را تعینات خارجیہ میگویند و در مرتبہ امکان اثبات می نمایند تنزلات خمسہ عبارت ازیں تعینات پنجگانہ است و ایں تنزلات خمسہ را حضرات خمس نیز گویند چوں علم خارج غیر از ذات واجب تعالیٰ و غیر از اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا کہ عین ذات اند تعالیٰ و تقدس نزد ایشان ثابت نہ شدہ است و صورت علمیہ را عین ایں صورت دانستہ اند نہ شبح و مثال آں و ہمچنیں صورت منعکسہ اعیان ثابتہ را کہ در مرآت ظاہر وجود نمودے پیدا کردہ است عین آں اعیان را تصور کردہ اند نہ شبہ آں ناچار حکم باتحاد نمودہ اند و ہمہ اوست گفتہ ایں است بیان مذہب شیخ محی الدین ابن العربی در مسئلہ وحدت الوجود بر وجہ اجمال ہمیں علوم اند و امثال ایں علوم کہ شیخ آنہارا مخصوص بخاتم الولایت می داند و می گوید کہ خاتم النبوت ایں علوم را از خاتم الولایت اخذ می نماید و شراح فصوص در توجیہ آں تکلفات می نماید بالجملہ پیش از شیخ ہیچ یکے ازیں

طائفہ بایں علوم و اسرار زبان نکشادہ است و ایں حدیث را بریں نہج بیان نمودہ ہرچند سخناں توحید و اتحاد در غلباتِ سکر از ایشان بظہور آمدہ اند و انا الحق و سبحانی گفتہ اند اما وجہ اتحاد را معلوم نہ ساختہ اند و منشار توحید را در نیافتہ پس شیخ برہان متقدمان ایں طائفہ آمدہ و حجت متاخرین ایشان گشتہ مع ذلک دقائق کثیرہ دریں مسئلہ مختفی ماندہ است و اسرار غامضہ دریں باب بر منصۂ ظہور نیامدہ کہ فقیر باظہار آں توفیق یافتہ است و بہ تحریر مبشر گشتہ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل مخدوما صفات ثمانیہ واجب الوجود تعالیٰ و تقدس کہ نزد اہل حق شکر اللہ تعالیٰ سعیہم در خارج موجود اند ناچار در خارج از ذات تعالیٰ و تقدس متمیز باشند بہ تمیزے کہ از قسم بے چونی و بیچگونی بود و ہمچنیں ایں صفات از یک دیگر متمیز بہ تمیز بیچونی بلکہ تمیزے بے چوں در مرتبۂ حضرت ذات تعالیٰ و تقدس نیز ثابت است لانہ الواسع بالوسع المجہول الکیفیۃ و تمیزے کہ فراخور فہم و ادراک ما باشد از آنجناب قدس مسلوب است چہ تبعض و تجزی دراں متصور نیست تحلیل و ترکیب را در آنحضرت جل سلطانہ بار نہ و حالیت و محلیت را گنجایش نہ بالجملہ آنچہ از صفات و اعراض ممکن است از آنجناب قدس مسلوب است لیس کمثلہ شیٔ لا فی الذات و لا فی الصفات و لا فی الافعال باوجود ایں تمیز بے چونی و وسعت بے کیفی اسمار و صفات واجبی جل سلطانہا در خانۂ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و منعکس گشتہ و ہر اسم و صفت متمیز را مقابلی است در مرتبۂ عدم و نقیضے است دراں موطن مثلاً صفت علم را در مرتبہ عدم مقابلے است و نقیضے کہ عدم علم باشد کہ معبر بجہل است و صفت قدرت را مقابلے است عجز کہ عدم قدرت باشد و آں عدمات متقابلہ نیز در علم واجبی جل شانہ تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و مرایائے اسمار و صفات متقابلۂ خود گشتہ و مجالی ظہور عکوس آنہا شدہ نزد فقیر آں عدمات باں عکوس اسمار و صفات حقایق ممکنات اند غایت ما فی الباب آں عدمات در رنگ اصول و مواد آں ماہیات اند آں عکوس ہمچوں صور حالہ درآں مواد پس حقایق ممکنات نزد شیخ محی الدین ہماں اسمار و صفات متمیزہ اند در مرتبہ علم و نزد فقیر حقایق ممکنات عدمات اند کہ نقائض اسمار و صفات اند با عکوس اسمار و صفات کہ در مرایائے آں عدمات در خانہ علم ظاہر گشتہ و بایک دیگر

ممتزج شده وقادر مختار جل سلطانه هرگاه خواست که ماهیتے را ازاں ماهیات ممتزجه بوجود ظلی که پرتو است از حضرت وجود بدیں متصف گردانیده موجود خارجی ساخته بالجمله پرتوے از حضرت وجود بدیں ماهیت ممتزجه انداخته مبدأ آثار خارجیه گردانید پس وجود ممکن در علم و در خارج در رنگ سائر صفاتِ او پرتوے است از حضرت وجود واز کمالات تابعه او مثلاً علم ممکن پرتوے است از علم واجب تعالیٰ وتقدس وظلی است ازاں که در مقابل خود منعکس گشته است وقدرت ممکن نیز ظلی است که در عجز که مقابل اوست منعکس شده همچنیں وجود ممکن ظلی است از حضرت وجود که در مرأت عدم که مقابل اوست منعکس گشته است ؎

نیاوردم از خانه چیزے نخست
تو دادی همه چیز ومن چیز تست

لیکن نزد فقیر ظلِ شئ عین شئ نیست بلکه شبحے است ومثال آں شئ وحمل یکے بر دیگر ممتنع است پس نزد فقیر ممکن عین واجب ثابت نبود چه حقیقت ممکن عدم است وعکسے که از اسما وصفات در آں منعکس گشته است شبح ومثال آن اسمار وصفات است نه عین آنها پس همه اوست درست نباشد بلکه همه از اوست چه آنچه ذاتی ممکن است عدم است که شرارت ونقص وخبث را منشار است وهرچه از جنس کمالات در ممکن پیدا است از وجود وتوابع آں همه مستفاد ازاں حضرت است جل سلطانها و پرتو است از کمالات ذاتیه او سبحانه پس ناچار او تعالیٰ نور آسمانها وزمین باشد وماورائے او سبحانه همه ظلمت بود کیف والعدم فوق جمیع الظلمات تحقیق ایں بحث کما ینبغی در مکتوبے که بنام فرزندے اعظم مرحومی در بیان حقیقت وجود وتحقیق ماهیات ممکنات نوشته است طلب فرمایند پس عالم باسرها نزد شیخ محی الدین عبارت از اسمار وصفات است که در خانه علم تمیز پیدا کرده در مرأت ظاهر وجود در خارج نمودے حاصل کرده است ونزد فقیر عالم عبارت از عدمات است که اسمار وصفات واجبی جل سلطانها در خانه علم در آنجا منعکس گشته اند و در خارج بایجاد حق سبحانه آن عدمات بآں عکوس بوجود ظلی موجود شده پس در عالم خبث ذاتی پیدا شد وشرارت جبلی ظاهر گشت وخیر وکمال همه عائد بجناب قدس او شد جل وعلی کریمه ما اصابک من حسنة فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک۔ مؤید ایں معرفت است

واللہ سبحانہ الملہم پس ازیں تحقیق معلوم گشت کہ عالم درخارج موجود است بوجود ظلی چنانچہ حق سبحانہ تعالیٰ درخارج موجود است بوجود اصلی بل بذاتہ غایت ما فی الباب ایں خارج نیز ظل ہماں خارج است در رنگ وجود صفات پس عالم را عین حق جل و علی سلطانہ نمی تواں گفت وحمل یکے بر دیگرے جائز نباشد ظل شخص را عین شخص نمی تواں گفت لوجود التغائر بینہما فی الخارج لان الاثنین متغائران واگر کسے ظل شخص را عین شخص گوید بر سبیل تسامح وتجوز خواہد بود کہ خارج از مبحث است اگر گویند کہ شیخ محی الدین وتابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالیٰ پس فرق چہ بود گوئیم کہ ایشاں وجود آں ظل را جز در وہم نمی انگارند وبوئے از وجود خارجی در حق آں تجویز نمی نمایند بالجملہ کثرت موہومہ را ظل وحدت موجودہ تاویل می نمایند ودر خارج موجود واحد را می دانند تعالیٰ شتان ما بینہما پس منشا حمل ظل بر اصل وعدم آں حمل اثبات وجود خارجی گشت مر ظل را وعدم اثبات آں وجود ایشانان وچوں ظل وجود را وجود خارجی اثبات نمی نمایند ناچار بر اصل محمول می سازند وایں فقیر چوں ظل را در خارج موجود می داند بحمل مبادرت نمی نماید در نفی وجود اصلی از ظل فقیر وایشانان شریک اند ودر اثبات وجود ظلی نیز متفق لیکن ایں فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می نماید وایشانان وجود ظلی را در وہم وتخیل می انگارند ودر خارج جز احدیت مجردہ را موجود نمی دانند و صفات ثمانیہ را کہ بآراے اہل سنت وجماعت رضی اللہ تعالیٰ عنہم وجود اینہا درخارج ثابت شدہ است نیز در علم اثبات نمی کنند علمار ظواہر وایشانان رضی اللہ تعالیٰ عنہم دو طرف اقتصا درا اختیار فرمودہ اند حق متوسط نصیب ایں فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ اگر ایشانان نیز ایں خارج را ظل آں خارج می یافتند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند وبر وہم وتخیل اقتصار نمی فرمودند وانکار از وجود خارجی از صفات واجب الوجود نیز نمی کردند واگر علمار نیز آگاہ می گشتند ہرگز ممکن را وجود اصلی اثبات نمی کردند وبوجود ظلی التفات می نمودند وآنچہ فقیر در بعضے مکتوب نوشتہ است کہ اطلاق وجود بر ممکن بطریق حقیقت است نہ بطریق مجاز منافی ایں تحقیق

نیست زیراکہ ممکن درخارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ بر سبیل توهم و تخیل کما زعموا۔

(سوال)

صاحب فتوحات مکیہ اعیان ثابتہ ثانیہ را برزخ گفتہ است بین الوجود والعدم پس عدم بطور او نیز داخل حقائق ممکنات گشت پس فرق درمیان این تحقیق وآں قول چہ بود۔

(جواب)

برزخ بایں اعتبار گفتہ است کہ صور علمیہ را دو روے است روئی است کہ بوجود دارد بواسطہ ثبوت علم و روئے است کہ بعدم دارد بواسطہ خارجی لان الاعیان ما شمت رائحۃ من الوجود الخارجی عندہ و عدمی کہ دریں تحقیق اندراج یافتہ است حقیقت دیگر دارد و ہمچنیں انچہ درعبارات بعض اعزہ کہ اطلاق عدم در ممکن رفتہ است مراد ازاں معدوم خارجی است نہ عدمے کہ بالاتحقیق یافتہ داو تعالی ازاں اسماء و صفات کہ در علم تفصیل و تمیز یافتہ اند و در مرایائے عدمات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند وراء وراء است پس بعالم او را سبحانہ ہیچ وجہ مناسبت نباشد ان اللہ لغنی عن العالمین او را سبحانہ بعالم عین و متحد ساختن بلکہ نسبت دادن بریں فقیر بسیار گراں است ؎ آں ایشان اند و من چنینم + یارب سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین والسلام علیکم وعلی من لدیکم انتهی المکتوب وبانتهاءہ تمت الخاتمۃ وبتمامها اختتمت الرسالۃ فکان هذا اخر ما اردنا ایرادہ فی هذہ العجالۃ + ونستعین اللہ تعالی من کل ضلالۃ + فی کل مقامۃ ومقالۃ + ونسئل اللہ تعالی خیر الدلالۃ + فی کل عمل وحالۃ + وصلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد محیط دائرۃ النبوۃ والرسالۃ

ومركز العظمة والجلالة + وامام انبياء اولی الحکمة والعدالة + ومقدام الرسل ذوی البسالة والنبالة + مادامت الشمس محاقة بالطفاوة والقمر محاطا بالهالة وكان الفراغ من تبييض الرسالة وقت السحر + ليلة الحادی عشر + من شهر الصيام الاغر + سنة ۱۳۴۵ من هجرة خير البشر + عليه الصلوة والسلام من الله الاكبر

التتميم للتعليم: لما كان معظم الرسالة فی علوم المعرفة ولا تتم المعرفة الا بالمحبة كما لا تتم المحبة الا بالعمل + الحقت بالرسالة بعض ما ينبه عليه صونا عن الانخداع

عن ابی التراب النخشبی

لا تخدعن فللحبيب دلائل   ولديه من تحف الحبيب وسائل
منها تنعمه بمر بلائه   وسروره فی كل ما هو فاعل
فالمنع منه عطية مقبولة   والفقر اكرام وبر عاجل
ومن الدلائل ان ترى من عزمه   طوع الحبيب وان الح العاذل
ومن الدلائل ان يرى متبسما   والقلب فيه من الحبيب بلابل
ومن الدلائل ان يرى متفهما   لكلام من يحظى لديه السائل
ومن الدلائل ان يرى متقشفا   متحفظا من كل ما هو قائل

وقال يحيى بن معاذ الرازی

ومن الدلائل ان تراه مشمرا   فی خرقتين على شطوط الساحل
ومن الدلائل حزنه ونحيبه   جوف الظلام فما له من عاذل
ومن الدلائل ان تراه مسافرا   نحو الجهاد وكل فعل فاضل
ومن الدلائل زهده فيما يرى   من دار ذل والنعيم الزائل
ومن الدلائل ان تراه باكيا   ان قد رآه على قبيح فعائل
ومن الدلائل ان تراه مسلما   كل الامور الى المليك العادل
ومن الدلائل ان تراه راضيا   بمليكه فی كل حكم نازل
ومن الدلائل ضحكه بين الورى   والقلب محزون كقلب الثاكل

الحمد للہ رسالہ التنبیہ الطربی مع تتمیم باہتمام احقر شبیر علی مدیر رسالہ النور تھانہ بھون بہ طبع مزین گشت

قال اللہ تعالیٰ فی الحدیث القدسی من عادیٰ لی ولیا فقد اٰذنتہ بالحرب

چوں از اسباب معاداۃ اولیاء، در حق طائفہ جہلاء، از اہل غلو و شقاء، عدم فہم بعضے کلام ایشان ست
از اسرار عرفاء، و منجملہ مقاصد سنیہ وقار صون مسلمین بود ازیں چنیں بلاء، و از انچہ وارد ست بر آں رد عجیب
ولا وار، و طریق صون چنانکہ منع ست از مطالعہ چنیں کلام و داشتن او در پردہ خفاء، ہمچنیں ست
خفی نماندن شرح او ست بما فیہ شفاء، و بعضے از ابواب رسالہ مسماۃ بہ

خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم

مع

الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم

کہ پارۂ از اجزاء رسالہ است نظری بود از مظاہر ایں صون و وقار، چراکہ حل ست مر مقامات صعبہ را
از فصوص الحکم کہ مؤلفے ست از مؤلفات شیخ اکبر قدس اللہ سرہ کہ علم ست در نسبت بزندقہ بین الاعداء الجبابرۃ
رافع اشکال ست و مسکن ضمار، از سراج العلماء، تاج الاتقیاء، مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی
احسن اللہ الیہ الجزاء، موسم بالثناء والسناء، لہذا احقر محمد شبیر علی صانہ اللہ من سوء القضاء، بدست اہتمام بسعی اشتیاق

از مطبع اشرف المطابع تھانہ بھون شائع نمودہ

خصوص الکلم

فی حلّ

فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوٰۃ یہ حل ہے فصوص الحکم کا جسکی تحریک کا سبب ایک مخلص دوست کے خط ذیل میں مذکور ہے وھو ھذا۔

حضرت مخدوم ومکرم مدظلہٗ

السلام علیکم۔ جناب والا نے میرے معروضہ پر وعدہ فرمایا تھا کہ اگر فصوص الحکم کی کوئی شرح بھی روانہ کردو تو میں اردو میں اسکی شرح کردوں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہے حسب ذیل کتب مرسل ہیں۔ فصوص الحکم مترجم شرح فصوص للجامی شرح فصوص للآفندی بالی۔ اگر اور بھی ضرورت ہوگی تو روانہ کرونگا۔ اسکی شرح کی بہت سخت ضرورت ہے۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے ضلالت زیادہ پھیلگئی اسلئے ضرورت ہے کہ جناب اپنی طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں۔ اسوقت ایسا شارح جو شریعت و تصوف کے ڈانڈوں کو ملا سکے آپکے سوائے نظر نہیں آتا۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہے یا معتقد شیخ مگر نابذین شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہے۔ نیاز مند عبدالحی عفی عنہ تربیانہ اشغال رحانی حیدرآباد دکن"۔ گو مجھکو اسوقت تک معلوم نہیں کہ یہ کام میرے قابو کا ہے یا نہیں مگر توکلاً علی اللہ تعالیٰ شروع کرتا ہوں ختم کرانا نہ کرانا اُن کے علم و قدرت میں ہے۔

اشرف علی حنفی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

مقدمہ در حقیقت فصوص

اسکی تقدیم اسلئے کیگئی تاکہ اجمالاً رسالہ کی حقیقت ذہن میں آجاوے جس سے رسالہ میں نظر بصیرت کے ساتھ ہو سو وہ حقیقت یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سب کے سب جمیع کمالات علمیہ و عملیہ کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت و

ط
یعنی خاص
مقامات فصوص
کے حل میں
[illegible]
[illegible]
[illegible]
اور نصوص
[illegible]
شریعت اور
تصوف کو
مطابق کیا
گیا ہے ۱۱ منہ

تعلق ہے بایں معنی کہ کسی نبی پر کوئی کمال غالب ہے کسی پر کوئی اور تعیین ان کمالات کی جس طرح اشارات نصوص سے ہوتی ہے اسی طرح کبھی وجدان و ذوق کشفی سے بھی ہوتی ہے اور آخر کوئی توجہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض صفات کو متعدد انبیاء میں مشترک فرمایا اور بعض کو بعض کے ساتھ متفرد مثلاً حضرت اسمٰعیلؑ کو صادق الوعد کے ساتھ موصوف فرمایا گو صدق وعدہ سب انبیاءؑ میں مشترک ہی مگر اُن میں ایک خاص شان سے متحقق تھا چنانچہ درمنثور میں تخریج ابن ابی حاتم سفیان ثوری سے روایت ہے کہ کسی شخص سے وعدہ فرمایا کہ میں یہاں پر تیرا انتظار کروں گا وہ شخص بھول گیا اور ایک سال گذر گیا اتفاق سے وہاں جو گذر ہوا تو اُن کو منتظر پایا پوچھا کہ آپ ابتک یہاں ہی ہیں آپنے فرمایا کہ چونکہ میں نے وعدہ کیا تھا کہ تیرے آنے تک یہاں رہونگا اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا انہ کان صادق الوعد اور جو صدق وعدہ واجب ہے اسمیں عدم حرج کی قید دلائل شرعیہ سے ثابت ہے اس لئے اتنا انتظار کرنا ایفار وعدہ کیلئے شرط نہیں مگر آپنے عملاً اسکو مطلق رکھا وعلیٰ ہذا الکمالات اُخریٰ اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم و معارف بھی ہیں۔ اس رسالہ میں ان علوم و معارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہی اور یہی وجہ ہی اسکے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہی فص کی اور فص کے معانی میں سے ایک معنی خلاصہ کے بھی ہیں کذا فی الشرح لمولانا الجامیؒ اور حکم جمع ہے حکمت کی اور حکمت کا بمعنی علم کے ہونا معلوم ہے اور الف لام الحکم میں عہد کا ہے اور مراد ان علوم سے وہ خاص علوم ہیں جو متعلق ہیں کمالات خاصہ انبیاء علیہم السلام کے چنانچہ اجزاء کتاب میں سے ایک ایک جزو کو خاص خاص نبی کی طرف منسوب کیا ہی جیسے آدمیہ۔ نوحیہ موسویہ عیسویہ مثلاً اور ان نسبتوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہی جیسے کلمہ آدمیہ مثلاً مراد اس کلمہ سے خود اُس نبی کی ذات اور روح ہے اور شیخ اپنی اصطلاح میں کل موجودات کو کلمہ کہتے ہیں جیسا فص عیسوی میں تصریح فرمائی ہے فالموجودات کلہا کلمات اللہ التی لاتنفد فانہا عن کن و کن کلمۃ اللہ۔ پس معنی اس ترکیب کے فص حکمۃ فردیۃ فی کلمۃ محمدیۃ مثلاً یہ ہوئے کہ کلمہ محمدیہ یعنی ذات محمدیہ علی صاحبہا السلام والتحیۃ کا جو ایک کمال ممتاز ہے فردیت یعنی اکمل اور یکتا ہونا تمام مخلوق میں اس کمال کے متعلق جو حکمت یعنی علوم و معارف ہیں یہ باب ان علوم و

معارف کا خلاصہ ہے و علیٰ ہذا تمام فصوص ہیں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصاص کبھی کشفی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصہ ان کمالات کے اختصاص کا اس رسالہ میں وجدانی و کشفی ہے اسی طرح جو علوم ان کمالات کے متعلق بیان کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر کشفی ہیں گو کہیں نصوص سے متایّد بھی ہو جائے لیکن یہ دعاوی نصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اُس پر کوئی ملامت نہیں اور اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اُس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونیکے سبب عاصی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی خواہ متساوی الشقین رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو تو اُس کی اجازت ہے مگر جانب مخالف کو بھی محتمل سمجھنا واجب ہے۔ اور کسی نص کے ظاہر کے خلاف ہو تو اُس کا اعتقاد کسی درجہ میں بھی جائز نہیں البتہ چونکہ حضرت شیخ کا کامل ہونا شہادت اساطین امت سے (جسکی صحت حدیث انتم شھداء اللہ فی الارض کا مدلول ہے) ثابت ہے اس لئے اُس سے شیخ پر طعن کرنا سوء ادب و محل خطر ہے رہا اُس غلط کا شیخ سے صادر ہونا اسکی مناسب توجیہ کیجاویگی یا تو اُس کو اجتہادی غلطی کہا جاویگا یا اُس کی نسبت الی الشیخ کی تغلیط کیجاویگی جیسا کہ درمختار میں معروضات سے نقل کیا ہے لکنا تیقنا ان بعض الیھود افتراھا علی الشیخ قدس سرہ اھ اور اسی واسطے ایسے شخص کو ایسی کتابوں کا دیکھنا حرام ہے جو فن کا محقق نہ ہو یا شریعت میں ماہر نہ ہو چنانچہ ردالمحتار میں رسالہ تنبیہ الغبی بتبرئۃ ابن عربی سے نقل کیا ہے فقد نقل عنہ انہ قال نحن قوم یحرم النظر فی کتبنا اھ اور عارف رومیؒ نے یہی مضمون اس عنوان سے فرمایا ہے ؎

نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز ۔۔۔ چوں نداری تو سپر واپس گریز
پیش ایں الماس بے اسپر میا ۔۔۔ کز بریدن تیغ را نبود حیا

اب ترجمہ کتاب کا شروع کیا جاتا ہے۔ بعونہ و صونہ اللھم اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین

آمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیۃ الطریق الامم من المقام الاقدم وان اختلفت الملل والنحل لاختلاف الامم سب ستایش ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے لئے جو علوم کو نازل کرنے والا ہے کلمات اللہ یعنی انبیاء علیہم السلام کے (کما ذکرت فی المقدمۃ) قلوب پر اور یہ نازل کرنا ایسا ہے کہ متلبس ہے طریق متوسط یعنی طریق مستقیم کے اتحاد کے ساتھ اور مراد طریق مستقیم سے اصل دین ہے یعنی تصدیق بما جاء من عند اللہ والعمل بمقتضاہ (کذا قال بالی آفندی) یعنی سب انبیاء کا دین ایک ہے چنانچہ اصول کا متحد ہونا مسلم ہے اور یہ نازل ہونا شروع ہوا ہے ایسے مقام سے جو سب سے مقدم ہے مراد اس سے مرتبہ احدیۃ ذاتیہ کا ہے جو تمام مراتب وجود میں مقدم ہے مراتب کونیہ سے تو تقدم ظاہر ہے اور مراتب الٰہیہ میں اسکا تقدم گو زمانی نہیں لاجتماع کلہا فی الوجود لیکن تقدم ذاتی ہے جیسا صفات الٰہیہ میں حیوۃ کا تقدم علم پر اور علم کا تقدم ارادہ پر اور ارادہ کا قدرت پر کذا قال الجامیؒ۔ آگے اختلاف فرعی کا اس اتحاد اصل کے ساتھ منافی نہ ہونا بتلاتے ہیں یعنی اگرچہ ادیان و مذہب بوجہ اختلاف امم کے فرعاً مختلف ہوگئے مراد یہ ہے کہ امم کے امزجہ و احوال و مراتب و عرف و عادات اور انکی نظر اور معتقدات کے ماخذ کے مختلف ہونے کے سبب گو ادیان یعنی شرائع بتعدد انبیاء اہل شرائع کے اور مذاہب یعنی امور مجتہد فیہا بتعدد اہل اجتہاد کے مختلف ہوگئے لیکن اصل طریق کہ دعوت الی اللہ و دین الحق ہے متحد ہے کذا قال الجامیؒ وصلی اللہ علی ممد الہمم من خزائن الجود والکرم بالقیل الاقوم محمد وآلہ وسلم یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کاملہ نازل فرماوے اس ذات مقدس پر جو امداد اور قوت دینے والے ہیں جود و کرم کے خزائن سے یعنی ان خزانوں سے فیوض لیکر امت پر فائض فرماتے ہیں اور یہ فائض فرمانا ایسے کلام کے ذریعہ سے ہے جو ہر طرح اقوم و اعدل ہے یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ان کی آل پر اور سلام بھی بھیجے **اما بعد** فانی رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ اریتہا فی العشر الآخر من محرم سنۃ سبع وعشرین وستمائۃ

بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لي هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولاولي الامر منا كما امرنا به فحققت الامنية واخلصت النية وجردت القصد والهمة لابراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله ان يجعلني فيه وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالالقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتاييد الاعتصامي حتى اكون مترجما لا متحكما ليتحقق من يقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب انه من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس وارجو ان يكون الحق تعالى لما سمع دعائي قد اجاب ندائي فما القي الا ما يلقى الي ولا انزل في هذا المسطور الا ما ينزل به علي ولست بنبي ولا برسول ولكني وارث ولآخرتي حارث عه فمن الله فاسمعوا + والى الله فارجعوا + فاذا ما سمعتم ما اتيت به فعوا + ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا + ثم منوا به على + طالبيه لا تمنعوا هذه الرحمة التي + وسعتكم فوسعوا + ومن الله ارجو ان اكون ممن ايد فتايد وايد - وقيد بالشرع المحمدي المطهر فتقيد وقيد - وان يحشرنا في زمرته كما جعلنا من امته

بعد حمد و صلوٰۃ کے کہتا ہوں کہ میں نے ایک رویا مبشرہ میں جو مجھکو دکھلائی گئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا محرم ۶۲۷ھ کے اخیر عشرہ میں محروسہ دمشق میں اور آپکے دست مبارک میں ایک کتاب تھی اور آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے اس کو لو اور لوگوں پر اسکو ظاہر کرو وہ اس سے نفع حاصل کرینگے میں نے عرض کیا کہ ہمارا کام سننا اور ماننا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے اور اسکے رسول کیلئے اور ہم میں جو اولوالامر ہیں انکے لئے جیسا ہمکو حکم ہوا ہے پس میں نے مقصود کو اچھی طرح محقق کر لیا اور نیت کو خالص کر لیا اور اپنے قصد و عزم کو اس کتاب کو ظاہر کرنے کیلئے (اغراض نفسانیہ سے) مجرد کر لیا جس طرح سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے محدود و معین فرما دیا تھا نہ اسمیں بیشی کی اور نہ کمی کی۔ اور حق تعالیٰ

عہ یہی ہے تمام نسخوں میں اور بعض میں الی مراده کا بھی وصل ہے ۱۲ منہ

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھکو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور (اسی طرح) میرے جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کرے جن پر شیطان کا قابو نہیں چلتا اور یہ (درخواست کرتا ہوں) کہ جن مضامین کو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان اُن کے ساتھ گویائی کرتی ہے اور میرا قلب اُنپر مشتمل ہے اِن سب میں وہ مجھکو القاء رحمانی اور افاضۂ روحانی کیساتھ خاص فرمادے جو کہ قلب نفسانی میں ہوتا ہے یعنی اس القاء و افاضہ کا محل قلب ہے جو منسوب ہے نفس کی طرف اور میرے نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس و قلب کا تعلق ظاہر ہے کہ اصلی مدرک نفس ہے اور قلب اسکا ایک آلہ شاید اس وصف سے اشارہ اس طرف مقصود ہو کہ وہ افاضہ جو قلب میں ہوا ہے اُسکے ادراک میں وہ محض نفس ہی کا آلہ ہے شیطان کی اُسمیں آمیزش نہیں ہوتی یعنی میرے گمان میں نہ کہ واقع میں پس اس سے کشف کا حجۃ قطعیہ یا غیر محتمل للخطا ہونا لازم نہیں آتا اور یہ میرا خاص کرنا القاء رحمانی کے ساتھ) مع تائید اعتصامی کے (ہو اور نسبت تائید کی اعتصام کی طرف بایں معنی ہے کہ وہ ایسی تائید ہو جو ایسے شخص کو عطا ہوتی ہے جو حق تعالےٰ کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اسلئے کرتا ہوں) تاکہ میں محض ناقل بنوں خود تصرف کرنے والا نہوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل مجمل یا تفسیر مبہم میں اجتہاد ہو تو اُسکی نفی مراد نہیں تاکہ جو شخص اہل اللہ اہل قلب میں سے اُسپر واقف ہو وہ یقین کرلے کہ یہ کتاب مقام تقدیس سے ہی جو اغراض نفسانیہ سے منزہ ہے جنمیں تلبیس داخل ہو سکتی ہے اور (اس درخواست کیساتھ) میں اسکی امید کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ نے جب میری دعا سنی ہوگی تو میری ندا کو قبول فرمالیا ہوگا پس میں (اے ناظرین) اُن ہی مضامین کو تم پر القاء کروں گا جو مجھپر القاء کئے جاتے ہیں اور اس نوشتہ میں اُن ہی مضامین کو وارد کروں گا جو مجھپر وارد کئے جاتے ہیں اور میں کچھ نبی اور رسول نہیں ہوں لیکن میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا) وارث ہوں اور اپنی آخرت کے لئے حارث یعنی کاسب ساعی ہوں (اسمیں تصریح ہے کہ بعد بلوغ مراتب کمال کے بھی انسان مکلف اعمال کا رہتا ہے) **ترجمہ اشعار** سو اللہ ہی کی طرف سے (ان مضامین کو) سنو + (اور میں تو محض واسطہ ہوں) اور اللہ ہی کی طرف رجوع (اور توجہ) کرو + (تاکہ تمکو حقائق علوم پر مطلع فرمادیں) اور جب تم اُن مضامین کو سنو جنکو میں لایا ہوں اُن کو

ع ای من قبل ای الی آخر سو کذا فی شرح لبالی الفتوی ۱۲ منہ

ع اخذت نسخہ معتمد ۱۲ منہ

یاد رکھو + پھر اپنی فہم سے مفصل کرلو + قول مجمل کو اور (اجمال و تفصیل کے) جامع بنجاؤ + پھر اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو + اسکے طالبین پر اور اُن سے اُس رحمت کو مت روکو جو تمکو محیط ہوئی ہے تم بھی (اسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اُس سے) خود بھی متاید ہوگیا اور دوسروں کا بھی مؤید ہوگیا اور جن کو شرع محمدی مطہر کے ساتھ مقید کیا گیا پس وہ خود بھی مقید ہوگیا اور دوسروں کو بھی اُس نے مقید کیا (اسمیں عمل بالشریعۃ کا کتنا اہتمام ہے اور یہی مذہب ہے تمام صوفیہ کا) اور میں یہ (بھی امید کرتا ہوں) کہ ہم کو آپ کے (خاص) زمرہ میں محشور فرماوے جیسا ہم کو آپ کی امت سے بنایا ہے **ف** کتاب کے کسی مضمون کا اجتہادی ہونا اور اُس اجتہاد میں خطا ہونا اس قول کے منافی نہیں بالالقاء السبوحی یا اکون مترجما لا متحکما اور خود اس کتاب کی بعض عبارات بتلاتی ہیں کہ محض منقول عن الغیب نہیں قوۃ فکریہ سے بھی کام لیا گیا ہے مثلاً فص شیثی میں ایک جگہ اور فص اخیر میں دو جگہہ فتوحات مکیہ کا حوالہ بصیغہ قد ذکرنا و بینا دیا ہے تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کرسکتے ہیں پھر یہ نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس مظہر کی بناء پر احکام قیاسیہ کو کتاب وسنت کی طرف مستند کردیتے ہیں باب وہ فصوص شروع ہوتے ہیں مترجم احقر اُن فصوص کو ابواب سے تعبیر کریگا۔

عمارۃ العالم بامارۃ ادم

(یعنی)

باب اوّل ملقب بہ فص حکمۃ الٰہیہ فی کلمۃ آدمیہ

فاول ما القاہ المالک علی العبد من ذلک فص حکمۃ الٰھیۃ فی کلمۃ ادمیۃ یعنی مالک حق نے اس کتاب (فصوص الحکم مرئی فی الرؤیا) میں سے سب (فصوص) سے اول جو اس عبد مملوک (یعنی مؤلف) پر القا فرمایا وہ فص حکمۃ الٰہیہ فی کلمۃ ادمیہ ہے یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہیں مرتبہ الٰہیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ آدمیہ میں کلمہ کی تفسیر پہلے

کذ حلی یعنی مراد یہاں آدم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور الٰہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے اس مرتبہ کو آدم علیہ السلام کے ساتھ خاص خصوصیت ہونا ظاہر ہے مادہ کے اعتبار سے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے مٹی کے تمام اقسام سے اُنکے ہی جسد کو مرکب فرمایا کما فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد وعبد بن حمید وابو داؤد والترمذ وصححہ والحکیم فی نوادر الاصول وابن جریر وابن المنذر وابو الشیخ فی العظمۃ والحاکم وصححہ وابن مردویہ والبیہقی فی الاسماء والصفات عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق اٰدم من قبضۃ قبضہا من جمیع الارض فجاء بنو اٰدم علی قدر الارض جاء منہم الاحمر والابیض والاسود وبین ذلک والسہل و الحزن والخبیث والطیب اھ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی کما فی الدر المنثور اخرج الدیلمی عن ابی ہریرۃ مرفوعا الھوی والبلاء والشہوۃ معجونۃ بطینۃ اٰدم علیہ السلام اھ وفی الحدیث فنسی اٰدم فنسیت ذریتہ وجحد اٰدم فجحدت ذریتہ اور باعتبار لغات وصنائع کے بھی کما فی الدر المنثور اخرج وکیع وابن جریر عن سعید بن جبیر فی قولہ وعلم اٰدم الاسماء کلہا قال علمہ اسم کل شیء حتی البعیر والبقرۃ والشاۃ واخرج وکیع فی تاریخہ وابن عساکر والدیلمی عن عطیۃ بن بسر مرفوعا فی قولہ وعلم اٰدم الاسماء کلہا قال علم اللہ فی تلک الاسماء الف حرفۃ من الحرف وقال لہ قل لولدک و ذریتک یا اٰدم ان لم تصبروا عن الدنیا فاطلبوا الدنیا بہذہ الحرف ولا تطلبوہا بالدین فان الدین لی وحدہا خالصا ویل لمن طلب الدنیا بالدین ویل لہ اھ اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہئے کہ عبد کیلئے الٰہیت ثابت کردی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الٰہیہ اُن علوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہیں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا دوسرے یائی کو اگر مصدری نہ کہا جاوے کیونکہ نسبت کیلئے کہا جاوے جیسے ربانی میں ہے یعنی منسوب الی الالٰہ اور نسبت کی بنا جس طرح اتصاف ہے ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم الٰہیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

عطا ہوں اسی طرح یہاں یہ معنی ہوں گے کہ وہ مرتبہ جو منجانب اللہ عطا ہوا اور اس شبہ کی اہل علم کو گنجایش ہی نہیں یا اگر یہ معنی اصطلاحی لیئے جاویں اور یہ یا رنسبت کیلئے لیجاوے تب بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذات آدم میں جو حق تعالیٰ کی صفت الالہیۃ یعنی جامعیت للکمالات کا ظہور ہوا ہے جیسا قوم میں مشہور ہے کہ عالم مظہر ہے اسمار الٰہیہ کا اور انسان مظہر ہے اسم جامع یعنی اللہ کا جسکی تفسیر ہے ذات مستجمع للکمالات خواہ مفہوم کلی منحصر فی فرد واحد ہو یا جزئی اور علم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہوگا اور جاننا چاہیئے کہ اس فص کے اخیر میں فصوص کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اوّل یہی باب ہے تو اسکا مقتضا یہ تھا کہ وہ فہرست اول میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آفندی نے یہ لکھی ہے وانما قدم بیان هذا الفص علی تعداد کلمہ مع ان داب المصنفین عکسہ تعظیما لشانہ لاشتماله علی جمیع ما یشتمل علیہ الفصوص المذکورۃ فی الکتاب مع زیادۃ وکانہ یستحق ان یکون کتابا مستقلا مقابلا لسائر الحکم اھ لما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنی التی لا یبلغها الاحصاء ان یری اعیانها وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصر الامر لکونہ متصفا بالوجود ویظهر بہ سرہ الیہ فان رویۃ الشیئ نفسہ فی نفسہ بنفسہ ما ھی مثل رویۃ نفسہ فی امر اخر یکون لہ کالمرأۃ فانہ یظهر لہ نفسہ فی صورۃ تعطیها المحل المنظور فیہ مما لم یکن یظهر لہ من غیر وجود هذا المحل ولا تجلیہ لہ یعنی جب حق سبحانہ وتعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہنا اپنے اُن اسمار حسنیٰ کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں پہونچتا یعنی وہ اسمار حسنیٰ بے شمار ہیں آگے کہتے ہیں کہ کیا چاہا یعنی یہ چاہا کہ اپنے عین یعنی ذات کا یوں کہدو کہ اُن اسمار کے اعیان یعنی حقائق کا ایک ایسی ہستی میں مشاہدہ فرماوے جو جامع ہے اور (جس) امر کی رویت مطلوب ہے باعتبار مظہریت کے اُسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع) کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اُس ہستی کی یہ ہے) اور (دوسری صفت یہ ہے کہ) اس ہستی کے واسطہ سے حق تعالیٰ کی مخفی ذات ظاہر ہو جاوے مطلب یہ کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا کہ اپنی ذات جامع کمالات حسنیٰ کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلیئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جزا لما کی مقدر ہے کذا قال بالی آفندی) یعنی ہر چند کہ قبل خلق آدم علیہ السلام دوسری مخلوقات موجود تھی اور وہ مظہر بھی ہے ذات کا لیکن چونکہ اُن میں کوئی مظہر جامع نہ تھا اس لئے ان میں ظہور ذات کا باعتبار خاص خاص اسماء کے تھا کل اسماء کے جامع ہونے کے اعتبار سے کسی میں ظہور نہ تھا اب چونکہ ذات حق نے جامع ہونے کے اعتبار سے ظہور فرمانا چاہا اور مظہر و ظاہر میں مناسبت ضروری یا مستحسن ہے اسلئے اس مظہریت کیلئے آدم علیہ السلام کو بنایا تاکہ وہ ذات حق کا مرآۃ بن سکیں اور یہ جو فرمایا کہ اپنے عین یا اُن اسماء کے اعیان یہ اختلاف تعبیر کا ہے یعنی خواہ اُس کو ذات کا مشاہدہ کہو یا اسماء کا کیونکہ مشاہدہ تو ذات ہی کا ہے مگر من حیث الاسماء ہے تو خواہ اُس کو ذات کا مشاہدہ کہئے یا اسماء کا کہئے اور یظہر کا عطف یحصر پر ہے اور دونوں صفت کونِ جامع کی ہیں اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا قبل وجود اس مظہر جامع کے حق تعالیٰ کو اپنی ذات یا اسماء کا مشاہدہ حاصل نہ تھا جو مشاہدہ کیلئے اس مظہر کو ایجاد فرمایا اُس کا جواب دیتے ہیں یعنی کسی شئے کا اپنی ذات کو اپنی ذات کے واسطہ سے دیکھنا یہ آثار واحکام میں) اُس کی مثل نہیں کہ اپنی ذات کو کسی دوسرے امر میں دیکھنا جو اسکے لئے مثل آئینہ کے ہو یعنی ذات کا بلاواسطہ دیکھنا اور بواسطہ دیکھنا یہ دونوں سب احکام میں برابر نہیں اس لئے کہ کسی مظہر میں دیکھنے کے وقت اُس شے پر اپنی ذات ایسی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جسکے لئے یہ محل منظور فیہ مفید اور مظہر (باسم الفاعل) ہوا ہے جو بدون وجود اس محل کے اور بدون تجلی یعنی ظہور اس محل کے وہ صورت اس شئے کے سامنے ظاہر نہ ہوتی اور اس صورت کے ظاہر ہونے سے اس شئے کو اپنی رویت بواسطہ اس صورت کے ہوتی مطلب یہ کہ ایک رُویت ہے بلاواسطہ کسی مظہر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بواسطہ کسی مظہر مخلوق کے سو گو حق تعالیٰ کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال عقلی ہے کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے مثلاً ایک انکشاف ہے بواسطہ ایک بلاواسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو حق تعالیٰ کو کسی حکمت سے جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشاہدہ بواسطہ فرماوے اسلئے

اُس واسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالی کے سامنے یہ مظہر بھی من حیث الذات ومن حیث المظہریت قبل خلق حاضر تھا تو مشاہدہ بواسطہ مظہر بھی حاصل تھا پھر ایجاد کیوں کیا گیا جواب یہ ہے کہ وہ حضور علمی تھا اب حضور عینی ہے اور دونوں میں تفاوت ہے گو انکشاف میں تفاوت نہیں پس منظور یہ ہوا کہ بواسطہ مظہر موجود فی العین اپنی ذات کا مشاہدہ فرماویں اور احقر نے جو کہا ہے کہ کسی حکمت سے جس کا ہمکو علم نہیں یہ قول اُس قول مشہور کے منافی نہیں کہ چونکہ ذات جمیل ہے اور جمال مقتضی ظہور کا ہوتا ہے یہ اقتضا اس ظہور کی علت ورنہ ظہور اس اقتضار کی حکمت ہے وجہ عدم تنافی یہ ہے کہ یہ اقتضاء درجہ اضطرار میں تو ہے نہیں ورنہ قدمِ عالم لازم آتا ہے درجہ اختیار میں ہے پھر سوال پیدا ہوگا کہ پہلے سے اقتضار کیوں نہ ہوا پھر یہی جواب ہوگا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہوگا کہ مشیت کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر یہی جواب ہوگا کہ معلوم نہیں میں نے اول سے یہی کہدیا۔

وقد کان الحق اوجد العالم کلہ وجود شبح مسوّی لا روح فیہ فکان کمرآة غیر مجلو ومن شأن الحکم الالٰہی انہ ما سوی محلا الا ولا بد ان یقبل روحا الٰہیا عبر عنہ بالنفخ فیہ وما ہو الا حصول الاستعداد من تلک الصورة المسواة لقبول الفیض التجلی الدائم الذی لم یزل ولا یزال وما بقی الا قابل والقابل لا یکون الا من فیضہ الاقدس فالامر کلہ منہ ابتداؤہ وانتہاؤہ والیہ یرجع الامر کلہ کما ابتدأ منہ فاقتضی الامر جلاء مرآة العالم فکان اٰدم عین جلاء تلک المرآة وروح تلک الصورة

اور حق تعالی (قبل ایجاد آدم علیہ السلام) تمام عالم (کی انواع) کو ایسے وجود سے ایجاد کر چکے تھے جو مثل ایک ایسی صورت تیار شدہ کے تھا جس میں روح نہو (میرے نزدیک وجہ اسکی یہ ہے کہ نص ہو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا و نص الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود خلق عالم سے انسان کا انتفاع ہے اور ظاہر ہے کہ بدون وجود انسان کے اس انتفاع کا اور ان منافع کا ظہور نہ ہوا تھا اور یہی غایت بوجہ مقصودیت کے گویا روح ہے عالم کی پس اس وقت وجود عالم کا ایسا تھا جیسے کوئی صورت بلا روح کے) تو عالم (بدون آدم کے) ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے (یعنی جس طرح اسمیں صورت مقصودہ

ظاہر نہیں ہوتی اسی طرح اسوقت اجزاء عالم میں اسماء کامل طور پر ظاہر نہ ہوتے تھے کیونکہ ظہور ان اسماء کا اسی طرح ہوتا ہے کہ اولاً مظاہر کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں اور وہ کمالات عکوس وظلال ہوتے ہیں اسماء کے تو اُن اسماء کا بھی ظہور ہو جاتا ہے جب ابھی تک ان مظاہر کے کمالات مقصودہ جن کا ظہور انطباع انسان پر موقوف ہی ظاہر نہ ہوئے تھے اُسوقت تک ان اسماء کا بھی ظہور کامل نہ ہوا تھا تو عالم مثل آئینہ بے جلاء کے تھا) اور حکم الٰہی کا اقتضاء (یعنی انکی عادت یہ ہے کہ وہ جس محل کو تیار کرتے ہیں وہ ضرور روح الٰہی کو قبول کرتا ہے (مراد قبول کرنے سے متصف ہونا ہے اور) وہ روح وہ ہے جس کو نفخ فی المحل سے تعبیر کیا جاتا ہے (عبارت میں تسامح ہے مراد نفخ سے منفوخ ہے یعنی جس روح کا ذکر ہے اس قول میں ونفخت فیہ من روحی یہ روح وہی ہے اور یہ دعوٰی ذوقی ہے اور مبنی ہے کشف پر کہ ہر شی ذی روح ہے پس یہ دعوی عموم کے ساتھ ثابت ہو گیا انہ ماسوی محلا الا و لابد ان یقبل روحا الٰہیا الخ پس عالم بھی اس وقت اسی روح کیلئے مقتضی تھا) اور اس قبول (واتصاف بالروح) کا حاصل صرف یہی تھا کہ اس صورت مسواۃ میں ایک استعداد حاصل ہو جاوے فیض کے قبول کرنے کی (یہاں بھی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ اتصاف بالروح سبب ہوتا ہے اتصاف بالفیض کی استعداد کا مثلاً البطش ایک فیض ہے اسکی صلاحیت اس سبب سے ہے کہ وہ محل پہلے سے متصف بالروح ہے پس اتصاف بالروح کو عین استعداد لقبول الفیض کہنا تسامح ہے) اور مراد اسے فیض تجلی دائم ہے جو انی نفسہا ازلی ابدی ہے کا تعلق کا محل کیسے حادث ہو جانا یہ ظاہر ہے کہ اللہ ایک کوئی بھی قدیم ہے مگر تجلی کا حادث ہے اور مراد اس فیض وتجلی دائم سے فیض مقدس ہے جو عبارت ہے تجلیات اسمائیہ سے جو اعیان ثابتہ کو خارج میں مطابق صور علمیہ کے وجود دیتی ہیں اور یہ مرتب ہوتا ہے فیض اقدس پر جو عبارت ہے تجلی ذاتی سے جس سے تقرر اعیان ثابتہ کا حضرت علم میں ہوا ہے کذا فی مفید العالم مطلب یہ کہ یہ کمالات موقوف ہیں اتصاف بالروح پر یہ تجلی فیض مقدس سے ظاہر ہوتے ہیں پس ان کمالات کے ظہور کیلئے عالم حق تعالیٰ کی طرف اس امر میں محتاج ہوا کہ وہ ایسی روح کو پیدا کرے جو بمنزلہ جلاء عالم کے ہو اور وہ آدم علیہ السلام ہیں کما سیاتی فکان آدم عین جلاء تلك المرأۃ وروح تلك الصورۃ) اور ابد قابل تحقیق (صرف قابل (مرتبہ قابلیت ذاتیہ میں) رہ گیا (جو بوجہ اپنے قدم فی مرتبۃ العلم وامتناع تخلل جعل بین الذات والذاتیات کے مجعول نہیں اسمیں شبہ استغناء عن الحق کا ہوتا ہے) اور (اسکی

تحقیق یہ ہے کہ) وہ قابل حق تعالیٰ کے فیض اقدس سے ہی (یعنی گو مجعول نہو مگر ذات کا محتاج ہی چنانچہ اعیان ثابتہ کا وجود علمی میں تابع ذات کا ہونا ظاہر ہی) تو اس بناء پر) تمام امور (یعنی موجودات عینیہ و علمیہ سب) اسی کی طرف سے ہوئی ابتداء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض اقدس کی ہی) اور انتہاء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض مقدس کی ہی) اور (بعد فناء وجود) سب امور اسی کی طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا اودہر سے انکی ابتداء (وجود بعد العدم میں) ہوئی تھی غرض حالت (عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلاء کی جاوے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلاء ہوئے اور اس صورت کی روح تھے **ف** اور اس مقام پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ شروع فص ہذا میں ظہور حق بوصف جامعیت کا توقف وجود آدم علیہ السلام پر بیان کیا تھا جس سے یہ مفہوم ہوا تھا (اور مترجم نے بھی اسکو تسلیم کر لیا تھا) کہ نفس ظہور بلا وصف جامعیت دوسری اشیاء سے حاصل ہو گیا تھا اور یہاں یہ کہا گیا ہی کہ وہ دوسری اشیاء بمنزلہ آئینہ غیر صیقل شدہ کی تھیں آدم علیہ السلام اس آئینہ کا صیقل تھے اور ظاہر ہی کہ آئینہ میں بدون صیقل کے ظہور صورت کا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ظہور بھی دوسری اشیاء سے نہ ہوا تھا تو یہ تعارض ہی جواب شبہ کا یہ ہی کہ نفس ظہور یعنی بلا وصف جامعیت میں دو درجے ہیں ایک مطلق ظہور گو کامل نہ ہوا اور ایک ظہور کامل پس دوسری اشیاء میں ظہور تھا مگر کامل نہ تھا جسکی لم احقر مترجم نے اس قول کی شرح میں بیان کی ہی کہ عالم ایسا تھا جیسا غیر جلاء دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے یعنی جس طرح آمیں الخ پس تعارض دفع ہو گیا

وکانت الملائکۃ من بعض قوی تلک الصورۃ التی ھی صورۃ العالم المعبر عنہ فی اصطلاح القوم بالانسان الکبیر فکانت الملائکۃ لہ کالقوی الروحانیۃ والحسیۃ التی ھی فی النشأۃ الانسانیۃ وکل قوۃ منہا محجوبۃ بنفسہا لا تری شیئا افضل من ذاتہا وان فیہا فیما تزعم الاھلیۃ لکل منصب عالٍ ومنزلۃ رفیعۃٍ عند اللہ لما عندہا من الجمعیۃ الالٰہیۃ بین ما یرجع من ذلک الی الجناب الالٰہی والی جناب حقیقۃ الحقائق وفی النشأۃ الحاملۃ لہٰذہ الاوصاف الی ما تقتضیہ الطبیعۃ الکلیۃ التی حصرت قوابل العالم کلہ اعلاہ واسفلہ

اوپر آدم علیہ السلام کو صورۃ عالم کی روح بتلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزاء اس عالم کے اعتبار سے بمنزلہ قوی و اعضاء ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اسکے دوسرے اجزاء زید کے قوی و اعضاء

ہیں اور ان اجزاء میں کسی خاص موجود کی تخصیص نہیں نہ ملائکہ کی نہ غیر ملائکہ کی سب اس حکم میں شریک ہیں مگر آگے آدم علیہ السلام اور ملائکہ کے قصہ کی بعض حکمتیں بیان فرمانا ہیں اس لئے ذکر میں ملائکہ کی تخصیص کرکے فرماتے ہیں کذا قال بالی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح کے تھے اور ملائکہ (مثل دیگر موجودات واجزاء عالم) اُس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہی (جسطرح انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں) بمنزلہ بعض قوی کے تھے پس ملائکہ اس عالم کبیر کے لئے ایسے ہیں جیسے قوی حسیہ روحانیہ نشأۃ انسانیہ میں ہیں اور (یہاں سے منشا مذکور ہے نزاع ملائکہ کا یعنی یہ ظاہر ہے کہ) اُن قوی روحانیہ وحسیہ مذکورہ میں سے ہر قوۃ اپنی ذات میں (معرفت حقیقت سے) محجوب ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی کو افضل نہیں سمجھتی وجہ یہ کہ اس کو اپنے کمالات پر تو نظر ہے مگر انسان کے کمالات پر نظر نہیں اسلئے محجوبۃ بنفسہا فرمایا اور جن قوی میں اتنا ادراک بھی نہیں اُن کا محجوب ہونا اظہر ہے اور وہ نہیں سمجھتی کہ اس نشأۃ انسانیہ میں اس قوۃ کے زعم میں ہر منصب عالی اور منزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہے اسلئے کہ اس نشأۃ انسانیہ کے پاس ایک جامعیت الٰہیہ ہے (اس اصطلاح کی تحقیق فص ہذا کے عنوان کے ذیل میں ہو چکی ہے آگے یہ بتلاتے ہیں کہ یہ نشأۃ انسانیہ کس چیز کی جامع ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت) درمیان (دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اُس چیز کے جو اس ماعندہا میں سے راجع ہے جناب الٰہی وجناب حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اُس نشأۃ کے (یہاں فی معنی بین کے ہے) جو حامل ہے اُن اوصاف (مذکورہ فیما بعد) کی جو راجع ہیں اُن اوصاف کی طرف جنکو طبیعت کلیہ مقتضی ہے اور وہ طبیعت کلیہ ایسی ہے جس نے تمام عالم کے قوابل کو یعنی اسکے اعلیٰ کو بھی اور اُسکے اسفل کو بھی احاطہ (اور جمع) کرلیا ہے مطلب یہ کہ اُن قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشأۃ انسانیہ دو چیزوں کو جامع ہے اسماء الٰہیہ کو بھی کہ اُن کا مظہر ہے اور جناب الٰہی وحقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہے اور چونکہ بواسطہ اسماء کے انسان ذات کے اعتبار سے مظہر ذات کا ہے اور صفات کے اعتبار سے مظہر صفات کا اس لئے جناب الٰہی سے دوسرے مرتبہ کی طرف اور حقیقۃ الحقائق سے پہلے مرتبہ کی طرف اشارہ فرمایا غرض وہ نشأۃ انسانیہ اسماء الٰہیہ کو جامع ہے اور حقائق امکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزاء عالم میں پایا جاتا ہے اسکے اصول انسان میں پائے جاتے ہیں وحقیقتہ فی رسالتی انوار الوجود والتجلی الاعظم

پس کمالات انسان اسماء الٰہیہ کے تو ظلال ہیں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں اور مقتضاء طبیعت کلیہ سے یہی مراد ہے جسمیں تمام اجزاء عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی بالقوۃ قائمیں مجتمع ہیں طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے پس وہ نشأۃ انسانیہ اس جامعیت کے سبب بڑے مراتب و مناصب کی اہل ہے جو کہ تکمیل خلافت کیلئے اُسکو عطا ہوئی مگر قوی کو اسکی خبر نہیں اور ملٰئکہ بھی ان ہی قوی میں داخل ہیں اسلئے ملٰئکہ کو بھی انسان کے اس کمال کی خبر نہیں ہوئی اور وجہ اس خبر نہونے کی یہ ہے کہ اسکے لیے کشف خاص کی ضرورت ہے جیسا شیخ آگے خود فرماتے ہیں وھذا امر لا یعرفه الخ اور ملٰئکہ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا لا علم لنا الا ما علمتنا اور ذوقاً معلوم ہوتا ہے کہ خاص ایسا کشف خواص انسان سے ہے اسلئے ملٰئکہ میں اُسکی استعداد بھی نہیں ورنہ خاصہ خاصہ نہ رہیگا ویؤیدہ قولہ تعالیٰ وعلم آدم الاسماء وقولہ تعالیٰ قال یا آدم انبئهم مع الفرق بین التعلیم والانباء علی ما ذکرتہ فی تفسیر بیان القرآن ان شئت الیہ فانظر اور جب ملٰئکہ کہ اُسوقت کے سب موجودات میں افضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات کو خبر نہونا بدرجہ اولیٰ مفہوم ہوا پس ملٰئکہ کی تخصیص احتراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضاء مقام کے سبب مقصود بیان کرنا ہے اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس قول کے اول میں عرض کیا ہے

ف عقل و نفس اور طبیعت و ہیولی اور جسم اور شکل کے معانی و حقائق تو مشہور ہیں صوفیہ کو کشف ہوا ہے کہ ان سب میں دو دو مرتبے ہیں مثلاً خاص روح اور ایک سب ارواح کی اصل اسی طرح ایک عقل ہے جو سب عقول کی اصل ہے و قس علی ہذا البواقی پس اُن اصول کے مراتب کو روح الروح اور عقل کل یا کلی و نفس کل یا کلی اور طبیعت کل یا کلی اور جوہر ہبا اور جسم کل اور شکل کل کہتے ہیں اور ان سب کو غیر مادی کہتے ہیں یہ سب اسماء کیانی کہلاتے ہیں۔

فائدہ استطرادیہ اور اسماء الٰہیہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس رحمانی اور تاثیر فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجیہ کے اعتبار سے فیض مقدس کہتے ہیں کذا فی مفید العالم بیان الواحدیۃ وھذا لا یعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراك لا یکون الا عن کشف الهی منه یعرف ما اصل صور العالم القابلة لارواحه فسمی هذا المذکور انسانا و خلیفة فاما انسانیته فلعموم نشأته

وحصرہ الحقائق کلہا وھو للحق بمنزلۃ انسان العین من العین الذی بہ یکون النظر وھو المعبر عنہ بالبصر فلہذا سمی انسانا فانہ بہ نظر الحق الی خلقہ فرحمہم فہو الانسان الحادث الازلی والنشأۃ الدائم الابدی والکلمۃ الفاصلۃ الجامعۃ فتم العالم بوجودہ فہو من العالم کفص الخاتم من الخاتم الذی ھو محل النقش والعلامۃ التی بہا یختم الملک علی خزائنہ وسماہ خلیفۃ من اجل ھذا لانہ تعالی الحافظ بہ خلقہ کما یحفظ بالختم الخزائن فما دام ختم الملک علیہا لا یجسر احد علی فتحہا الا باذنہ فاستخلفہ فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظا ما دام فیہ ھذا الانسان الکامل الا تراہ اذا زال وفک الختم عن خزانۃ الدنیا لم یبق فیہا ما اختزنہ الحق فیہا وخرج منہا ما کان فیہا والتحق بعضہ ببعضہ وانتقل الامر الی الاخرۃ فکان ختما علی خزانۃ الاخرۃ ختما ابدیا اوپر بیان کیا تھا کہ وہ قوی جنمیں ملئکہ بھی داخل ہیں کمال انسانی سے محجوب ہیں یہاں اسکی وجہ فرماتے ہیں کہ یہ امر یعنی جمعیت آلہیہ کہ کمال خاص ہے انسان کا ایسا امر ہے کہ اسکو کوئی عقل طریق فکری سے نہیں پہچان سکتی بلکہ خاص یہ فن کا ادراک ہے جمعیت آلہیہ کا بدون کشف الٰہی کے حاصل نہیں ہوتا اسی کشف الٰہی ہی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی صورتوں کی جو کہ عالم کی ارواح کے قابل ہیں کیا اصل ہے (چنانچہ کشف سے معلوم ہوا کہ صور عالم کی ارواح یعنی حقائق اسمار آلہیہ ہیں کہ یہ صور ان حقائق کے مظاہر ہیں اور ان اسمار کا جامع انسان ہے پس یہی جمعیت آلہیہ کمالات خاصہ انسان سے ہوئی جس کی خبر ملئکہ کو نہ تھی) پس اس موجود جامع مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا سو اُسکا انسان ہونا تو اسلئے ہے کہ اُسکی نشأۃ تمام یعنی جامع ہے آگے عطف تفسیری ہے یعنی خاص ہے تمام حقائق (آلہیہ و کونیہ) کو پس اسکو جمیع حقائق سے انس ہوا اور انسان کا یہی مادہ ہے ایک وجہ تسمیہ تو یہ ہوئی) اور دوسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں اور یہ (انسان) حق تعالیٰ کے اعتبار سے ایسا ہے جیسے آنکھ کی پتلی آنکھ کے اعتبار سے کہ جسکے ذریعہ سے نظر (حاصل) ہوتی ہے اور اسی کا نام بصر ہے پس اس لئے بھی انسان کا نام انسان ہوا کیونکہ اسی کے واسطہ سے حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی مخلوق کی طرف نظر فرمائی پھر انپر رحم فرمایا یعنی انپر نظر رحمت فرمائی اور اس نظر کی تحقیق اس فص کی ابتدا میں اس قول میں گذر چکی لما شاء الحق الی قولہ فان رؤیۃ الشیء نفسہ بنفسہ ما ھی مثل رؤیتہ نفسہ فی

اصواخرا دراس جگہ سب شبہات مرتفع ہو گئے ہیں! اور اس نظر کو نظر رحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا دللہ در العارف الرومی سہ من نکردم خلق تا سودے کنم * بلکہ تا بر بندگان جودے کنم * اور میں نے جو اس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اس پر شبہ تعارض کا نہ کیا جاوے ہاں حکمت حقیقیہ کے علم کی نفی کیگئی ہے اور یہاں حکمت صوریہ کا اثبات ہے اور اس کو حکمت حقیقیہ اسلئے نہیں کہہ سکتے کہ اس پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ رحمت کے قصد میں کیا مصلحت تھی اور وجہ تشبیہ مردمک چشم سے احتیاج نہیں تعالی اللہ عن ذلک بلکہ محض توسط فی المشاہدہ بلا احتیاج جیسے حدیث میں خلق کو عیال اللہ فرمایا ہے کما فی المشکوۃ آخر باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ البیہقی عن عبداللہ اور حق تعالیٰ کا تنزہ عیال سے ظاہر ہے۔ پس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کما فی الحاشیۃ من یعولہ ویقوم برزقہ وہو ہہنا مجاز واستعارۃ) پس وہ (ہستی جامع) انسان ہے جو (ذاتاً وزماناً) حادث ہے (کذا فی الشرح لمولانا الجامیؒ) ازلی ہے (یعنی مرتبہ وجود علمی میں جسکو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور اس مرتبہ میں سب چیزیں ازلی ہیں مگر انسان بوجہ مقصودیت کے سب پر سابق ہے تو اسکی ازلیت بھی اوروں سے رتبۃً مقدم ہے) اور نشاۃ دائمی ابدی ہے (یعنی بعد حشر کے پھر فانی نہیں اور گو جنت بھی ابدی ہوگی مگر وہ خود مقصود انسان کیلئے ہے اسلئے اسکی ابدیت بھی خاص شان کی ہے (ف اس قول میں اہل جنت کی ابدیت کی تصریح ہے پس شیخ کا جو قول فنا جنت کا مشہور ہے یہ قول اس شہرت کو رد کرتا ہے) اور وہ کلمہ فاصلہ جامعہ ہے (کلمہ تو اسلئے کہ کن سے پیدا ہوا اور اسمیں دوسری مخلوقات سے اسلئے ممتاز ہے کہ اوروں کی تخلیق اسکے لئے ہوئی اور فاصل اس لئے کہ یہ نہوتا تو ممکنات ظاہر نہ ہوتے گویا حضرت وجوب میں متلاشی رہتے اسنے دونوں کے درمیان فصل و تمائز کردیا اور جامع اسلئے کہ اسماء الٰہیہ و حقائق کونیہ کو جامع ہے کمامر) پس عالم اسکے وجود سے تام ہوگیا (اس کے قبل غیر مکمل تھا کمامر) پس وہ عالم سے وہ نسبت رکھتا ہے جو انگشتری کا نگین انگشتری سے نسبت رکھتا ہے جس نگین کی شان یہ ہے کہ وہ نقش (حروف کندہ) کا محل ہے اور اس علامت کا محل ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کردیتا ہے (جس سے وہ خزانہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح انسان سبب ہے حفاظت عالم کا جیسا ابھی آتا ہے) اور اس عبارت میں اگر محل علامت ہونا تفسیر ہو

محل نفس ہونے کی تب تو وجہ تشبیہ صرف آلہ حفظ ہونا ہے اور اگر تفسیر نہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش اسمار آلہیہ کا محل ہونا) اور آگے وجہ تسمیہ خلیفہ کی مذکور ہی جو قبل پر متفرع ہی یعنی حق تعالیٰ نے) اس کا نام خلیفہ بھی اسی سبب سے رکھا (آیت انی جاعل فی الارض خلیفۃ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ اسکے واسطے سے اپنی مخلوق کو محفوظ فرماتے ہیں جیسا مہر سے بادشاہ خزائن کی حفاظت کرتا ہی سو جب تک اُن خزائن پر بادشاہ کی مہر رہتی ہے کوئی شخص بدون اُسکے اذن کے اُن کے کھولنے پر دلیری نہیں کرتا ہیں (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں (اپنا) خلیفہ بنایا (یعنی حق تعالیٰ کی جو صفت ہی کہ حافظ خلق ہیں اس صفت کا مظہر انسان کو بنایا عالم دنیا کا بھی اور عالم آخرت کا بھی چنانچہ تفصیل آتی ہی اول دنیا کا ذکر ہے پھر آخرت کا مطلب کہ جس طرح نقش خاتم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں تھی اسی طرح وجہ استخلاف بھی یہی سبب حفظ ہوتا ہے سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جبتک اسمیں انسان کامل موجود ہی (چنانچہ حدیث ہی کہ جب تک اللہ اللہ کہنے والا زمین میں رہیگا قیامت نہ آویگی اور اللہ اللہ کہا جانا انسان کامل ہی کے سبب سے ہی) کیا تمکو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں سے) زائل ہوجاویگا اور (اُسکا زوال ایسا ہوگا جیسے گویا) خزانۂ دنیا سے مہر توڑ دیجاویگی تو (اُسوقت) خزانۂ دنیا میں وہ چیزیں رہیں گی جو حق تعالیٰ نے اُن میں رکھی ہیں اور جو کچھ اسمیں ہی وہ اُس سے نکل جاویگی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ گڈمڈ ہوجاویگی (یعنی دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس ملجاوینگی چنانچہ روایات سے ظاہر ہی اور (دنیا کے) امور (آخرت کی طرف) منتقل ہوجاوینگے (یہ تو تقریر ہوئی اسکے آلہ حفظ دنیا ہونے کی آگے عالم آخرت کے اعتبار سے اُسکا آلہ حفظ ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پھر وہ خزانۂ آخرت پر مہر ابدی بنجاویگا (یعنی جب آخرت کی طرف چلا جاویگا تو عالم آخرت محفوظ ہوجاویگا اور چونکہ یہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا اسلئے عالم آخرت بھی دائمی ابدی ہوگا بس دنیا کے اعتبار سے تو انسان مہر مفکوک تھا اور آخرت کے اعتبار سے مہر غیر مفکوک اور جس شخص کو انسان کا مقصود عالم ہونا معلوم ہی اُسکے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے۔ کہ دنیا کا کارخانہ بھی اسی کے واسطے ہی اور آخرت کا بھی اسی کیواسطے والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ ولو یواخذ اللہ الناس بظلمہم ما ترک علی ظہرہا من دابۃ آگے پھر مضمون ہی مظہریت و افضلیت انسانیہ کا۔ فظہر جمیع ما فی الصور الالٰہیۃ من الاسماء فی ہذہ النشأۃ الانسانیۃ

فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة لله تعالی علی الملائکة
فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك وانظر من اين اتی علی من اتی علیه

فان الملائکة لم تقف مع ما
تعطیه نشأة هذا الخلیفة ولا وقفت مع ما تقتضیه حضرة الحق من العبادة الذاتیة
فانه ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیه ذاته ولیس للملائکة جمعیة آدم ولا وقفت
مع الاسماء الالهیة التی تخصها وسبحت الحق بها وقدسته وما علمت ان لله اسماء
ما وصل علمها الیها فما سبحته بها ولا قدسته فغلب علیها ما ذکرناه وحکم علیها هذا
الحال فقالت من حیث النشأة اتجعل فیها من یفسد فیها ولیس الا النزاع وهو عین ما
وقع منهم فما قالوه فی حق آدم هو عین ما هم فیه مع الحق فلولا ان نشأتهم تعطی ذلك
ما قالوا فی حق آدم ما قالوه وهم لا یشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا
ثم لم تقف مع التجریح حتی زادوا فی الدعوی بما هم علیه من التقدیس والتسبیح وعند
آدم من الاسماء الالهیة ما لم تکن الملائکة تقف علیها فما سبحت ربها بها ولا قدسته
عنها تقدیس آدم وتسبیحه فوصف الحق لنا ما جری لنقف عنده ونتعلم الادب مع
الله تعالی فلا ندعی ما نحن متحققون به وحاوون علیه بالتقیید فکیف لنا ان
نطلق فی الدعوی فنعم بها ما لیس لنا بحال ولا نحن منه علی علم فنفتضح فهذا التعریف
الالهی مما ادب الحق به عباده الادباء الامناء الخلفاء غرض جو اسماء صور آلہیہ (یعنی موجودات
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشأۃ انسانیہ میں ظاہر ہوگئے (صورۃ ظہور کو کہتے ہیں چونکہ
موجودات عالم ظہور ہیں آلہِ حق کا اسلئے ان کو صور آلہیہ کہدیا وفی شرح بالی آفندی وهی (ای
الصور) العالم باسرہ) پس اس نشأۃ انسانیہ نے اس وجود (جامع) کی ساتھ احاطہ اور جمعیت
کا رتبہ حاصل کرلیا اور اسی وجود جامع کے واسطے ملٰئکہ پر حجّت قائم ہوگئی (جس سے انھوں نے
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحٰنك لا علم لنا الا ما علمتنا) پس (اس قصّہ میں غور کرکے تم
اپنا تحفظ کرو (کہ نہ کسی کی تنقیص کرو اور نہ اپنا تزکیہ کرو) کیونکہ خدا تعالیٰ نے تم کو دوسرے کے قصے
سے نصیحت فرما دی، اور غور کرو کہ جنپر مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں سے آئی (مطلب کہ خود اُن

ہی کے ہاتھوں آئی کہ اُنھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہے یعنی) اسلئے کہ ملئکہ نہ تو اُن اسمار پر واقف ہوئے جن کو اس خلیفہ کی نشأۃ ظاہر کرتی ہے (کذافی شرح بالی آفندی تعطیہ تظہرہ فالوقوف ھھنا بمعنی الشعور والاطلاع وکذلک المذکور بعدہ فقد عدی بمع باعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اُس عبادت ذاتیہ پر واقف ہوئے جسکو حضرت حق مقتضی ہیں (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت بجمیع الاسمار والصفات ہے اور ایسی عبادت اسی خلیفہ کے نشأۃ میں حاصل ہوسکتی ہے کذافی شرح بالی آفندی یعنی فرشتوں کو نہ جمیع اسمار کا علم ہوا اور نہ اس کا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع اسمار کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشأۃ جامعہ کے واسطہ سے ہوسکتا ہے نہ کہ فرشتوں کے آگے اس واقف نہونے کا راز بتلاتے ہیں یعنی) اسلئے کہ ہر شخص حقتعالیٰ کی اتنی معرفت رکھتا ہے جسکو اس شخص کی ذات مفید (اور مقتضی) ہو اور (چونکہ) ملئکہ کو آدم علیہ السلام کی سی جمعیت حاصل تھی نہیں (اسلئے ملئکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہوئی جسمیں نہ جمیع اسمار کا علم ہوا اور نہ اسکا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بامعنی المذکور آنفاً مطلوب ہے۔ اسلئے وہ اس سے ناواقف رہے) اور نہ ملئکہ اُن اسمار الٰہیہ پر واقف ہوئے جو اُن ملئکہ کے ساتھ خاص تھے اور جن اسمار کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ ہے کہ اُن اسمار پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہمارے ساتھ بایںمعنی خاص ہیں کہ ہم اُنہی کے مظاہر ہیں دوسرے اسمار کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسمار کی تو اگر حاصل نہوتی تو انکے اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ رح نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے فانہ ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور (آگے گویا اسی کی تفسیر ہے یعنی) ملئکہ کو یہ علم نہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسما بھی ہیں کہ اُن تک ان کا علم نہیں پہونچا اسلئے اُن اسمار کے اعتبار سے انھوں نے نہ اُسکی تسبیح کی اور نہ تقدیس کی اور ایسا ہونا عجیب نہیں جو شخص کسی چیز کو بالکل نہ جانے اُسکو اس نہ جاننے کا بھی علم نہیں ہوا کرتا چنانچہ جب عرض اور سوال آدم سے من وجہ علم ہوا اُسوقت کہا لا علم لنا الا ما علمتنا) پس اُن ملئکہ پر یہ ناواقفی مذکور غالب ہوئی اور اس ناواقفی کے حال نے اُنپر تسلط کیا پس انھوں نے اس نشأۃ خاصہ (موصوفہ بعدم الوقوف) کے اعتبار سے کہدیا اتجعل

فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء (یعنی آدم پر جرح کردی) اور یہ نہیں سمجھا کہ (اس
(سفک دماء و فساد) کا حاصل صرف نزاع (آدم مع الحق) ہے (کذا فی شرح بالی آفندی کہ حق تعالیٰ
کے مطلوب کے خلاف طلب کریگا) اور جو کچھ ملٰئکہ سے واقع ہوا یہ عین ہی نزاع ہے کہ حق تعالیٰ کے
مطلوب یعنی استخلاف کے خلاف طلب کررہے ہیں) سو جو بات انھوں نے آدم کے حق میں کہی وہ
وہی ہے جسمیں یہ خود حق تعالیٰ کے ساتھ معاملہ کررہے ہیں (اور گو ان کا ایسا کرنا ناواقفی سے ہے
جیسا مذکور ہوا اور آگے بھی فرماتے ہیں یعنی) پس اگر ان ملٰئکہ کی نشاۃ اس ناواقفی مذکور کو مقتضی
نہوتی تو آدم علیہ السلام کے حق میں جو کچھ کہا ہے۔ وہ نہ کہتے (کیونکہ یہ اپنی حقیقت کی اعتبار سے
نزاع تھا) لیکن انکو اسکی خبر نہ تھی (کہ یہ نزاع ہے) سو اگر اُن کو اپنے نفس کی معرفت اس حیثیت سے
ہوتی (کہ ہم صرف بعض اسماء کے مظاہر ہیں اور مطلوب ہے مظہر جمیع اسماء کا) تو وہ (حقیقت امر
کو جانتے اور اسکو جانتے تو آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے (جیسا کہ بعد علم کے اس سے معذرت کی قالوا سبحنک
لا علم لنا الا ما علمتنا بہر حال یہ عمل ناواقفی سے ہوا اور اسلئے یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ انسان
جانکر بھی خلاف و نزاع کریگا تو دونوں برابر کہاں ہوئے پھر اسکے کیا معنی ہوئے وھو عین ما وقع
منہم جواب یہی کہ مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت کے دونوں نزاعوں کو عین کہا اور گو ملٰئکہ اس میں ناواقفی
کے سبب خطائے اجتہادی سے معذور ہیں اور وہ استشارہ کے جواب میں مشورہ دینے ہی کو
طاعت سمجھے لیکن اس ناواقفی کی حالت میں ایک شق رائے دینے سے بھی اچھی تھی کہ ارادہ استخلاف
انسان پر مطلع ہونیکے بعد تفویض سے جواب دیتے رائے دیتے ہی نہیں چنانچہ اسی لئے
ارشاد فرمایا گیا الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض واعلم ما تبدون
وما کنتم تکتمون پس باعتبار توجہ عتاب کے بھی دونوں نزاع عین ہیں گو ایک جگہ عتاب برنگ
عقاب ہوگا۔ (للتفاوت فی القصص) پھر ملٰئکہ نے جرح سے ترقی کی چنانچہ انھوں نے جرح ہی
پر بس نہیں کی یہاں تک کہ اپنی موجودہ حالت تقدیس و تسبیح کی دعوی کا اضافہ بھی کیا حالانکہ آدم
علیہ السلام کی پاس اسقدر اسماء الٰہیہ تھے جن پر ملٰئکہ مطلع بھی نہ تھے اسلئے ملٰئکہ کو آدم علیہ السلام کیطرح
اُن اسماء کی ساتھ تسبیح و تقدیس کرنیکا کبھی اتفاق نہیں ہوا۔ سو حق تعالیٰ نے پہلے اس ماجرا کو ہم سے اسلئے
بیان فرمایا تاکہ ہم اسکی حد پر توقف کریں (اور اس حد سے تجاوز نہ کریں) اور حق تعالیٰ کے ساتھ ادب رکھنے کا طریقہ

ف اقول نسخہ لکلی با تجہرون ۱۲

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور اُسپر حاوی ہوں اُسکا قید کے ساتھ بھی دعویٰ نہ کریں
چہ جائیکہ ایسے اطلاق کے ساتھ دعویٰ کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہے اور نہ ہم کو اُس کا علم ہے
اس دعویٰ میں اُسکو بھی شامل کر لیں پھر فضیحت ہوں پس حق تعالیٰ کا اس قصہ کو بتلا دینا وہ چیز ہے
کہ حق تعالیٰ نے اُسکے ذریعہ سے اپنے اُن بندوں کو ادب سکھلایا ہے۔ جو مودب اور امین اور خلیفہ
ہیں امین سے اشارہ ہے حمل امانت مذکورہ آیت انا عرضنا الخ کی طرف اور خلیفہ سے انی جاعل
فی الارض الخ کی طرف ہے **ف** شیخ رح پر اس مقام میں حق جل و علی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے
اسلئے ملئکہ کے حق میں عنوان بیان قدرے تیز ہو گیا جسمیں وہ معذور ہیں مگر مجھکو لکھتے وقت تکلیف
ہوئی لیکن نقل کے درجہ میں بضرورت ترجمہ لکھنا پڑا دوسرے لوگ بلاضرورت اسکو زبان تک بھی نقل نہ کریں
فرشتوں کی بڑی شان ہے انہیں کے حق میں ارشاد ہے بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ
یعملون اور ارشاد ہے لا یعصون اللہ ما امرھم ویفعلون ما یؤمرون وارشاد ہے وھم لا یفرطون
اور ارشاد ہے ومن عندہ لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستحسرون یسبحون اللیل والنہار لا
یفترون باقی آدم علیہ السلام کے قصہ میں اُنکے اقوال سو علماء نے حشویہ کے مقابلہ میں اُنکے محامل صحیحہ دلائل
کے ساتھ بیان کئے ہیں اگر شوق ہو میری تفسیر دیکھ لینا بھی کافی ہے ثم ترجع الی الحکمۃ الآدمیہ
فنقول علم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لها وجود فی عینها فهی معقولة معلومة بلا شك فی
الذهن فهی باطنة لا تزول عن الوجود العینی ولها الحکم والاثر فی کل ما له وجود عینی بل هو
عینها لا غیرها اعنی اعیان الموجودات العینیة ولم تزل عن کونها معقولة فی نفسها
فهی الظاهرة من حیث اعیان الموجودات کما هی الباطنة من حیث معقولیتها فاستناد کل موجود
عینی لهذه الامور الکلیة التی لا یمکن رفعها عن العقل ولا یمکن وجودها فی العین وجودا تزول
به عن ان تکون معقولة وسواء کان ذلك الموجود العینی موقتا او غیر موقت ونسبة الموقت
وغیر الموقت الی هذا الامر الکلی المعقول نسبة واحدة غیر ان هذا الامر الکلی یرجع الیه حکم
من الموجودات العینیة بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العینیه کنسبة العلم الی العالم والحیوة
الی الحی فالحیوة حقیقة معقولة والعلم حقیقة معقولة متمیزة عن الحیوة کما ان الحیوة متمیز عنه ثم نقول
فی الحق تعالی ان له علما وحیوة فهو الحی العالم ونقول فی الملك ان له حیوة وعلما وهو الحی العالم ونقول

فی الانسان ان له حیوة وعلما فهو الحی العالم وحقیقة العلم واحدة وحقیقة الحیوة واحدة ونسبتها الی العالم والحی نسبة واحدة ونقول فی علم الحق انه قدیم وفی علم الانسان انه محدث فانظر الی ما احدثته الاضافة من الحکم فی هذه الحقیقة المعقولة وانظر الی هذا الارتباط بین المعقولات والموجودات العینیة فکما حکم العلم علی من قام به ان یقال فیه انه عالم کذلک حکم الموصوف به علی العلم بانه حادث فی حق الحادث قدیم فی حق القدیم فصار کل واحد محکوما به ومحکوما علیه۔

(شرح فص میں ایجاد آدم علیہ السلام کی حکمت بیان کرنا شروع کی تھی جسکا حاصل اجمالاً یہ تھا کہ اپنا مشاہدہ ایک مظہر جامع میں مقصود تھا یہ مضمون اس قول تک منجر ہوا فکان آدم عین جلاء تلک المرآة وروح تلک الصورة اور اسکے بعد یہاں تک قصۂ ملائکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا اب وہی پہلا مضمون حکمت ایجاد آدم عود کرتا ہے جس سے پہلے بعض مقدمات ہیں پھر مقصود کا ذکر ہے پس فرماتے ہیں کہ) پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت الٰہیہ کیطرف (جو خلق انسان میں موضوع ہے) پس کہتے ہیں کہ (اول) اس (مقدمہ) کو جانو کہ (جو) امور کلیہ (اعیان خارجیہ میں مشترک ہیں جیسے علم وحیات وقدرت وغیرہا الذاتی الکلی والقرینة علی ہذا القید قولہ فیما بعد لا تزول عن الوجود العینی الخ ایسے امور کلیہ) کا وجود اگرچہ اپنی عین (یعنی خارج) میں نہیں ہے (چنانچہ ظاہر ہے) تب بھی اسمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول ومعلوم ہیں (یعنی موجود فی الذہن ہیں) پس وہ (کلی ہونیکی حیثیت سے تو) باطن ہیں (کہ جنکا وجود خارج میں ممتنع ہے) لیکن پھر بھی وجود عینی (یعنی خارجی) سے جدا نہیں ہوتے (یعنی اپنی معروضات کی ضمن میں موجود فی الخارج بھی ہیں اسلئے بھی ظاہر ہیں) اور تمام (ان) موجودات خارجیہ میں (جو کہ ان کے معروضات ہیں) ان امور کلیہ کا حکم اور اثر بھی ہے (چنانچہ علم کلی باوجود موجود فی الخارج ہونیکے اسکا اثر موجود خارجی میں یہ ہے کہ جن جن موجودات میں یہ مشترک ہے ان پر اسکے سبب حکم کیا جاویگا کہ فلاں شخص عالم ہے) بلکہ (تاثیر وتاثر کے علاقہ سے بڑھکر) وہ ماله وجود عینی یعنی موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان امور کلیہ کا عین ہوتا ہے غیر نہیں ہوتا چنانچہ موضوع محمول میں اتحاد کا علاقہ معلوم ومسلم ہے) اور مراد ماله وجود عینی سے موجودات خارجیہ کی ذات ہیں اور (اس اعتبار سے وہ کلیات موجودات خارجی بھی ہیں مگر باوجود اس طرح کے وجود خارجی کے) وہ امور کلیہ اپنی ذات میں معقول (وموجود فی الذہن) ہونے سے بھی جدا نہیں ہوئے پس اعیان موجودات (کے ضمن میں پائے جانے) کے اعتبار سے وہ ظاہر (یعنی موجود خارجی) ہیں جیسا کہ معقول ہونیکے اعتبار سے وہ باطن (یعنی موجود فی الذہن) ہیں (جیسا امور کلیہ کا اثر اور حکم موجودات

عینیہ میں ثابت ہے) پس (اسپر تفریع فرماتے ہیں کہ) ہر موجود خارجی کا استناد (اُسکے موصوف بالکمال ہونیمیں) ان ہی امور کلیہ کیطرف ہے (یعنی یہ امور کلیہ اپنے قیام اور تحقق میں تو ان موجودات خارجیہ کے محتاج ہیں اور یہ موجودات خارجیہ اپنے اتصاف بالکمالات میں کذا قال الجامیؒ ان امور کلیہ کے محتاج ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ زید موصوف بالعلم ہونے میں اسی علم کلی کے ایک حصہ کا محتاج ہے کہ اُسکے عارض ہونے سے یہ عالم کہلایا وقولہ استناد مبتدأ والخبر معلٰ ای موجود قولہ بهذه الامور متعلق بالاستناد کذا قال بالی افندی آگے صفت ہے امور کلیہ کی یعنی جن کا رفع کرنا عقل سے ممکن نہیں (یعنی یہ ممکن نہیں کہ اُنکی صفت موجود فی الذہن کی زائل ہو کر وہ موجود فی الخارج بنجاویں چنانچہ آگے عطف تفسیری کے طور پر فرماتے ہیں) اوران کا وجود خارج میں ایسی طور پر ممکن نہیں کہ جسکے سبب وہ معقول ہونے سے منفک ہوجاویں اور (یہ استناد مذکور تمام موجودات خارجیہ کو اپنے اوصاف کے اعتبار سے عام ہے) خواہ وہ موجود خارجی موقت بالزمان ہو یا غیر موقت بالزمان (یعنی زمانی ہو یا غیر زمانی جیسے خود زمانہ جبکہ موجود محقق ہو متوہم نہو یا جو حادث قبل حدوث زمان موجود ہو کیونکہ زمانہ کا اسبق علی جمیع الحوادث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں) اور (ہمنے جو اس حکم میں زمانی وغیر زمانی کو برابر کہا حاصل اُسکا یہ ہے کہ) زمانی اور غیر زمانی کی نسبت اس امر کلی معقول کیطرف ایک ہی سی نسبت ہے (چنانچہ ظاہر ہے یہاں تک اسکا بیان تھا کہ بعض احکام کے ساتھ متصف ہونے میں ان امور کلیہ کا اُن موجودات خارجیہ میں اثر اور حکم ہوتا ہے اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ان موجودات خارجیہ کا اُن امور کلیہ میں اُن کے کسی حکم کے ساتھ متصف ہونے میں اثر نہوتا ہو اسلئے بطور استثنا منقطع بمعنی لکن استدراکیہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات بھی ہے کہ اس امر کلی کیطرف بھی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بسبب اُسکے کہ اُن موجودات خارجیہ کے حقائق اُسکو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہے اور ذات انسان حدوث کو) راجع ہوتا ہے (یعنی جسطرح بعض احکام ان امور کلیہ کے واسطہ سے موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں اسی طرح بعض احکام ان موجودات خارجیہ کیواسطہ سے ان امور کلیہ کیلئے ثابت ہیں آگے دونوں قسم کے احکام کے ثابت ہونیکی مثال ہے یعنی) جیسے علم کی نسبت کیجاوے عالم کیطرف اور حیوۃ کی حی کی طرف سو حیوۃ ایک حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے جو حیوۃ سے متمیز ہے جیسا

حیوۃ اُس علم سے متمیز ہی (آگے تطبیق امثلہ کی تقریر ہے یعنی) جب ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتے ہیں کہ اسکے لئے علم و حیوۃ ثابت ہے پس وہ حی ہے عالم ہے اور فرشتے کی حق میں بھی لکھتے ہیں کہ اسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حی عالم ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حی عالم ہے اور حقیقت علم کی (سب جگہ) ایک ہے (سو وہ امر کلی مشترک ہوا اور اسی طرح) حقیقت حیوۃ کی ایک ہے (وہ بھی امر کلی مشترک ہوا) اور ان دونوں کی نسبت عالم اور حی کی طرف یکساں ہی نسبت ہے (یہ توضیح ہوئی اسکی کہ مثلاً حی اور عالم کے ساتھ موصوف ہونے میں امر کلی مثلاً حیوۃ و علم کا اثر موجود خارجی میں ہوا) اور (آگے اسکے عکس کی توضیح ہے کہ) ہم علم حق کے شان میں کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے اور علم انسان (و فرشتہ) کے حق میں کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے (تو اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسلئے اسکی صفت علم پر قدم کا حکم کیا گیا اور فرشتہ اور انسان کی ذات حادث ہے اسلئے اسکی صفت علم پر حدوث کا حکم کیا گیا۔ تو یہاں خود امر کلی یعنی علم پر جو حدوث و قدم کا حکم ہوا اس حکم میں موصوف کی ذات کا امر کلی میں اثر ہوا اسی پر آگے تنبیہ فرماتے ہیں یعنی) سو ذرا غور کرو اُس اثر اور حکم میں جسکو اس اضافت (یعنی نسبت الی الموجود العینی من الامر الکلی) نے اس حقیقت معقولہ (علم و حیوۃ میں (مثلاً) پیدا کردیا فالحکم بیان لما فی ما احدثتہ (اور وہ حکم حدوث و قدم کا ہے جو موجود خارجی کی ذات سے اس امر کلی میں آگیا) اور معقولات (یعنی امور کلیہ) اور موجودات خارجیہ کے درمیان اس ربط خاص میں غور کرو جس طرح علم نے (کہ امر کلی ہے) اُس ذات (موجود فی الخارج) پر جس کے ساتھ یہ علم قایم ہے یہ حکم کیا کہ اُس شخص کے حق میں یہ کہا جانے لگا کہ وہ عالم ہے (اور یہ اثر ہے امر کلی کا ذات میں) اسی طرح موصوف بالعلم نے (کہ ذات موجودہ فی الخارج ہے) علم پر (کہ امر کلی ہے) یہ اثر کیا کہ وہ حادث میں حادث (کے ساتھ موصوف) ہوگیا (اور قدیم میں قدیم (کے ساتھ موصوف) ہوگیا۔ (اور یہ اثر ہے ذات کا امر کلی میں) پس (امر کلی و موجود خارجی میں سے) ہر واحد محکوم بہ بھی ہوگیا اور محکوم علیہ بھی (یہاں محکوم بہ کے معنی مشہور مراد نہیں کیونکہ اُس معنی کی اعتبار سے تو ذات کہیں بھی محکوم بہ نہیں مثلاً علم حق پر ذات حق کے سبب جو قدم کا حکم کیا گیا تو ذات بالمعنی المصطلح محکوم بہ کہاں ہوئی بلکہ علم محکوم علیہ ہے اور قدم محکوم بہ ہے نہ کہ ذات بلکہ بہ میں با سببیت کی ہے صلہ کی نہیں یعنی محکوم بسببہ۔ اب ذات کو محکوم بہ کہا جاویگا یعنی اُس ذات کے سبب علم پر قدم کا حکم ہوا کذا قال الجامی

ف شیخ نے یہاں سے تمہید شروع کی ہے دعوی وحدۃ الوجود کی مگر یہ موقوف اسی پر ہے کہ آں امور کلیہ

حقیقت کا اتحاد اول ثابت ہو جاوے سو ابھی یہی ثابت نہیں ممکن ہے کہ صفات واجب کی حقیقت اور ہو اور صفات ممکن کی اور ہو اور مفہوم کلی اُن کے لئے عرض عام ہو اور اگر اسمیں کشف کا دعوی کیا جاوے تو اتنی مشقت کی حاجت نہیں اصل مسئلہ ہی کو کشفی کہدیا جاوے ہاں اگر تقریب الی الفہم کی مصلحت بیان کیجاوے تو دوسری بات ہے و معلوم ان ہذہ الامور الکلیۃ و ان کانت معقولۃ فانہا معدومۃ فی العین موجودۃ فی الحکم کما ہی محکوم علیہا اذا نسبت الی الموجود العینی فتقبل الحکم فی الاعیان الموجودۃ ولا تقبل التفصیل ولا التجزی فان ذلک محال علیہا فانہا بذاتہا فی کل موصوف بہا کالانسانیۃ فی کل شخص من ہذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولۃ (یعنی ایک مقدمہ تو یہ تھا جو مذکور ہوا) اور (دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ گو ان امور کلیہ و موجودات خارجیہ میں ایسا ارتباط اور اتحاد من قبیل الاتحاد بین الموضوع والمحمول ہے کہ ایک کے احکام دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں جیسا مقدمہ اولیٰ میں بیان ہوا مگر پھر بھی سب احکام نہیں پہنچتے جیسا انسانیۃ اور زید و عمرو میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید و عمرو کی تعدد و تجزی سے انسانیۃ میں تجزی و تعدد نہیں ہوتا پس مقصود تو یہی مضمون ہے جو اس قول میں مذکور ہے ولا تقبل التفصیل ولا التجزی الخ مگر اوپر کے مضمون کو اجمالاً پھر اعادہ کیا تاکہ اس دوسرے مضمون کو اسپر مرتب و متفرع کیا جاوے پس فرماتے ہیں کہ) یہ بات معلوم ہے کہ امور کلیہ اگرچہ معقول (و موجود فی الذہن) ہیں پھر بھی وجود خارجی کے اعتبار سے معدوم ہیں (صرف موجودات خارجیہ پر) حکم کرنے میں موجود ہیں (یعنی جسوقت ان کو موجودات خارجیہ کا محکوم بہ بنایا جاتا ہے مثلاً زید عالم ہے جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ بھی بنتے ہیں جب اُن کو کسی موجود خارجی کیطرف (اول) نسبت کردیا جاوے (مثلاً علم کو زید کی طرف منسوب کیا اور زید حادث ہے تو زید کے تعلق سے اس حدوث کا حکم علم زید میں چلا گیا پس علم کو حدوث کا محکوم علیہ بنا دیا گیا اور یہ قضیہ حاصل ہوا کہ علم زید حادث خلاصہ یہ کہ اصل میں تو اس امر کلی کی شان بوجہ موجود خارجی نہونے کے اور وجود ذہنی وغیرہ کے تابع ہونیکے محکوم بہ ہی ہونیکی ہے لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہونیسے تبعاً یہ بھی ایک گونہ وجود خارجی کا اکتساب کرلیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بنجاتا ہے اور یہ سب اوپر بیان ہوچکا ہے) پس اعیان موجودہ (کے ضمن اور تبعیت) میں امور کلیہ (اس) حکم کو قبول کرلیتے ہیں (جو اصل میں موجود عینی کیلئے ثابت تھا جیسے اس قضیہ میں علم زید حادث زید کی صفت حدوث کو علم نے بھی قبول کرلیا) اور

(باوجود بعض احکام کو قبول کر لینے کے کل احکام ثابتہ للموجودات الخارجیہ کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل و تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام (تجزی و تفصیل یعنی تعدد کے) ان امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات (اور تمام حقیقت) کے ساتھ اپنے ہر موصوف میں متحقق ہیں (یہ نہیں کہ اس کا ایک جزو یا ایک فرد زید میں ہے اور ایک عمرو میں بلکہ زید میں بھی پوری انسانیۃ متحقق ہے اور عمرو میں بھی پوری ہی انسانیۃ ورنہ انسانیۃ امر مشترک فیما بینہم نہ رہیگی تو انکو متفق فی الحقیقہ نہ کہا جاویگا اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) جیسے انسانیۃ کہ اس نوع خاص کے ہر شخص میں پائی جاتی ہے (مگر) نہ تعدد اشخاص سے منقسم ہوئی اور نہ متعدد ہوئی (کیونکہ یہ انقسام و تعدد احکام وجود خارجی سے ہیں) اور وہ (علی حالہا) ہر حال میں معقول (و موجود فی الذہن) ہی رہی ہے اسلئے اسمیں انقسام و تعدد نہیں) **ف** مجموعہ مقدمتین کا حاصل یہ ہوا کہ امور نسبیہ و امور حقیقیہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے احکام دوسرے کیلئے ثابت ہو جاتے ہیں مگر پھر بھی کل احکام کا ثبوت ضروری نہیں بلکہ ما بہ الفارق بھی دونوں میں رہتا ہے اس سے مقصود میں یہ کام لیں گے کہ اسی طرح واجب و ممکن میں بھی باوجود شدۃ ارتباط و اشتراک فی بعض الاحکام کے کل احکام میں اشتراک ضروری نہیں کہ اتحاد کا محذور لازم آوے اور نہ اس عدم اشتراک سے عدم اتحاد من کل الوجوہ لازم آوے کہ مسئلہ کا انکار کیا جاوے پس اصطلاحی اتحاد بھی ہے اور مباینۃ بھی ہے یہی حاصل ہے مسئلہ کا من وجہ عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت سے محذورات مرتفع ہو گئے اب بڑی احتیاط اس اصطلاح کی تقریر اور تعبیر میں ہے اسی میں بے احتیاطی کرنے سے ضلال ہوتا ہے اور چونکہ حقیقت اسکی کشفی ہے اسلئے تعبیر ناکافی ہونے سے بے احتیاطی ہو ہی جاتی ہے واذا کان الارتباط بین من لہ وجود عینی و بین من لیس لہ وجود عینی قد ثبت وہی نسب عدمیۃ فارتباط الموجودات بعضہا ببعض اقرب ان یعقل لانہ علی کل حال بینہما جامع وہو الوجود العینی وہناک فما ثمہ جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوی واحق اور جب مقدمہ معلوم ہو گئی اب مقصود سنو کہ جب ایسی چیزوں میں کہ جنکا وجود عینی ہے اور ایسی چیزوں میں جنکا وجود عینی نہیں ارتباط ثابت ہو گیا حالانکہ یہ غیر موجودات عینیہ مذکورہ نسب عدمیہ ہیں (کہ بدون اپنے موصوفات کے ان کا وجود خارج میں نہیں قال الجامیؒ وکانہ عبر بمن تغلیبا لذوی العلم والفہم وقالؒ فی ہی والتانیث اما باعتبار المعنی او باعتبار الخبر وقال کون الامور الکلیۃ نسبا اما بناء علی کونہا منتسبۃ

الی الموجودات العینیة ثابتة لها واما بناء علی اخذ نسبة الکلیة معها واما عدمیتها
فلنسبة کلیتها اھ قلت واما باعتبار نفی الوجود المستقل کما قال بالی لا وجود لها فی الخارج
بدون موصوفاتها اھ مطلب کہ جب مطلق وجود کے اشتراک سے ایسی دو چیزوں میں ارتباط ہے جنکا
وجود بھی یکساں نہیں) تو موجودات (خارجیہ) کا باہم گر ارتباط تو متعقل ہونے میں زیادہ قریب ہے
(فاللام فی الموجودات للعهد) کیونکہ ان دونوں کے درمیان تو ہر حال میں ایک امر جامع پایا جاتا ہے
اور وہ (جامع) وجود خارجی ہے اور وہاں (یعنی امور کلیہ و موجودات عینیہ میں) تو کوئی امر جامع (معتدبہ)
بھی نہیں (کذا قال الجامیؒ وقال ایضا وانما قید بذلك لانه لا یوجد مفهومان الا وبینهما جامع
واقله امکان الوجود العقلی) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط پایا گیا تو جامع کی ہوتے ہوئے
تو (ارتباط) اقوی و راجح ہے (قال الجامیؒ وقد وجد الارتباط حال کونه متلبسا بعدم الجامع
فبالجامع ای فالارتباط المتلبس بالجامع الخ یہ بیان ہے مقصود کا اجمالاً آگے تفصیلاً ہے پس قول
مقدمات کے اعتبار سے مقصود ہے اور مقصود آئندہ کے اعتبار سے یہ بھی مقدمہ ہے) ولا شك ان المحدث قد ثبت
حدوثه وافتقاره الی المحدث احدثه لامکانه بنفسه فوجوده من غیره فهو مرتبط به ارتباط افتقار
ولا بد ان یکون المستند الیه واجب الوجود لذاته غنیا فی وجوده بنفسه غیر مفتقر وهو الذی اعطی
الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب الیه ولما اقتضاه لذاته کان واجبا به ولما کان استناده الی
من ظهر عنه لذاته اقتضی ان یکون علی صورته فیما ینسب الیه من کل شیء من اسم وصفة
ما عدا الوجوب الذاتی فان ذلك لا یصح فی الحادث وان کان واجب الوجود ولکن وجوبه بغیره لا
بنفسه ثم لنعلم انه لما کان الامر علی ما قلناه من ظهوره بصورته احالنا الله تعالی فی العلم به علی
النظر فی الحادث وذکر انه ارانا آیاته فیه فاستدللنا بنا علیه فما وصفناه بوصف الا کنا نحن ص۱۰
ذلك الوصف الا الوجوب الذاتی الخاص فلما علمناه بنا ومنا نسبنا الیه کل ما نسبناه الینا وبذلك
وردت الاخبارات الالٰهیة علی السنة التراجم الینا فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدناه شهدنا
نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه (یعنی جب یہ ثابت ہوا کہ مطلق موجودات میں اور خصوص موجودات
خارجیہ میں باہم ارتباط ہوگا اور حق تعالیٰ کو ممکنات موجودہ کی ساتھ نفس وجود میں اور موجودات خارجیہ
کیساتھ وجود خارجی میں اشتراک ہے تو حق تعالیٰ کو سب موجودات کے ساتھ بھی اور خصوص موجودات خارجیہ

کے ساتھ اور بھی قوی ارتباط ہوگا اول تو نفس وجود ہی کے اعتبار سے جیسا اوپر کے قول میں گذرا اور دوسرے ایک اور وجہ سے بھی کہ ممکنات کو حق تعالیٰ کی طرف افتقار ہے اور ایک تیسری وجہ سے بھی کہ یہ موجودات مظہر ہیں حق تعالیٰ کی ذات کو صورت سے تعبیر کرینگے یہ دونوں وجہیں اس قول میں مذکور ہیں بخلاف دوسری موجودات کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کی طرف لازم نہیں تو اس سے خلق کا ارتباط حق تعالیٰ کے ساتھ اور بھی قوی ہوگیا اور پھر تمام مخلوق میں انسان سے اور زیادہ کہ وہ مظہر جامع واتم ہے یہاں سے آخر فص تک کے مضمون کا یہی خلاصہ ہے پس فرماتے ہیں) اور اسمیں کچھ بھی شک نہیں (یعنی یقینی امر ہے) کہ محدث بفتح الدال کا حدوث یعنی اسکا افتقار ایسے محدث بکسر الدال کی طرف جس نے اسکو حادث کیا ثابت ہے کیونکہ وہ محدث بفتح الدال اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے (جسکی دونوں جہتیں وجود و عدم کی متساوی ہیں تو وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس (امکان کے سبب) اسکا وجود خود اسکی ذات سے نہوگا بلکہ اسکے غیر سے ہوگا پس وہ حادث اس محدث کے ساتھ ارتباط افتقار کے ساتھ مرتبط ہوگا اور یہ بھی ضروری ہے کہ خود وہ مستند الیہ واجب الوجود لذاتہ اور اپنے وجود بالذات میں غنی اور غیر مفتقر ہوگا اور وہی واجب الوجود ہے جس نے اس حادث کو بواسطہ اپنی ذات کے وجود دیا ہے وہ اس عطا وجود میں کسی علت کا محتاج نہیں ورنہ واجب لذاتہ کا افتقار الی الغیر لازم آویگا اور یہ اسکے کمال کے منافی ہے اور ارادہ کا توسط اسکے منافی نہیں کیونکہ وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اسکی تحقیق حضرت عرفان حافظ میں تحت شعر "اے فروغ ماہ حسن از روئے رخشان شما" میں کی ہے) پس وہ ذات اس واجب لذاتہ کی طرف منتسب (اور مستند) کیا گیا اور جب وہ واجب اس ممکن کو اپنی ذات کے اعتبار سے مقتضی ہے (جیسا ابھی بیان ہوا) تو وہ ممکن اس واجب کے سبب واجب ہوگا یعنی واجب بالذات تو نہوگا مگر واجب بالغیر ہوگا اور وہ غیر واجب بالذات ہے ورنہ تخلف مقتضا کا مقتضی سے لازم آویگا تو اقتضا نہ رہیگا بعد اور یہ مسئلہ مشہور و مسلم ہے الشئ مالم یجب لم یوجد قال بالی انہ یعنی الاقتضاء ههنا بمعنی الاعطاء لا بمعنی الایجاب کما قال الذی اعطی الوجود و معنی الایجاب پس ایک ارتباط ممکنات کا واجب کے ساتھ اس افتقار و اقتضا کے سبب سے تھا) اور تیسرا ارتباط اس وجہ سے ہے کہ وہ ممکن اسکا مظہر ہے چنانچہ اسکا بیان یہ ہے کہ جب اس ممکن کا استناد اس واجب کی طرف جس سے کہ اس ممکن کا ظہور ہوا ہے جو اس واجب کی ذات کے سبب سے ہے تو یہ استناد اس کو بھی مقتضی ہوگا کہ وہ ممکن اس واجب کی صورت پر ہو تمامی ان اسماء و صفات میں کہ اس واجب کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں بجز وجوب ذاتی کے کہ یہ تو حادث کے حق میں صحیح نہیں

اگرچہ یہ بھی واجب الوجود ہے لیکن اُسکا وجوب بالغیر ہے بالذات نہیں ہے اور حادث کا واجب کی صورت پر ہونا ہی تفسیر ہے مظہریت کی کذا قال مرشدی اور یہ نہیں کہ صورت سے مراد شکل ہو تعالی اللہ عن ذلک اور شیخ نے اس مقدمہ کی کہ استناد الشئ لذاتہ مقتضی ہے مستند کے صورت مستند الیہ پر ہونیکو کوئی دلیل بیان نہیں کی اور نہ کوئی دلیل اس اقتضا کی سوچنے سے ظاہر ہوئی بہت پریشانی کے بعد اتنا خیال میں آیا کہ شاید ظہر عنہ کے عنوان میں اسکی طرف اشارہ ہو تقریر اسکی یہ ہے کہ واجب کا اس حادث کے وجود کو مقتضی ہونا حقیقت میں اقتضائے واجب کا ظہور ہے اور ظاہر ہے کہ معلول سے علت کا وجود اور کمالات ظاہر ہوتے ہیں اور چونکہ یہ استناد محض ذات اقتضا سے ہے تو ذات کا ظہور ہوگا اور ذات واجب ملزوم ہے اپنے تمام کمالات کیلئے جب ذات کا ظہور ہوگا تو اسکے جمیع کمالات کا بھی ظہور ہوگا پس اگر اس معلول میں وہ کمالات وصفات نہوں تو یہ خاص کمالات واجبیہ کے ظاہر نہونگے اسلئے ضرور ہے کہ اس حادث میں وہ سب کمالات ہوں تا کہ ان کے مشاہدہ سے واجب کے کمالات کا علم ہو سکے بخلاف اسکے جہاں معلول کا استناد علت کی طرف کسی امر خارج کے واسطہ سے ہو وہاں معلول ظہور علت کا مطلقا نہیں ہے اسلئے اسکے جمیع کمالات کا معلول میں آنا ضرور بھی نہیں ہے رہا وجوب ذاتی تو چونکہ محل میں اسکی قابلیت ہی نہیں اسلئے اسکا تحقق معلول میں ضروری نہیں رہا یہ کہ پھر علت کے اس کمال کا ظہور کیسے ہوگا تو یہ ظہور بواسطہ افتقار کے جو کہ ظاہری ہے بانضمام دلائل استحالہ تسلسل کے ہو جاویگا اور یا یوں کہا جاوے کہ اسکے وجوب سے اُسکا وجوب ظاہر ہو جاویگا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالغیر کا حکم کر دیا جاویگا۔ جیسے اوپر مقدمہ اولی میں کہا ہے نقول فی علم الحق انہ قدیم الی قولہ فالنظر الی ما احدثتہ کما فیہ من الحکم بلکہ اسپر نظر کرتے ہوئی تو وجوب کے استثنا کی بھی حاجت نہیں ورنہ اگر بالذات و بالغیر کے تفاوت کی بنا پر استثنا کیا جاویگا تو پھر تمام صفات علم وحیوۃ وقدرت وغیرہا کو مستثنی کیا جانا ضروری ہے کہ سب میں یہی فرق ہے پھر امر مشترک کیا رہیگا۔ بعد تحریر مقام ہذا دوسرے روز مقدمہ مذکورہ یعنی لما کان استنادہ الی من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ الخ کی دلیل شیخ کے مذاق پر دفعۃً قلب پر وارد ہوئی اور وہ موقوف ہے تین مقدموں پر جنمیں دو پہلے مذکور ہو چکے کما قد نبہت علیہ فی مفتتح قولہ وکلامنا ثلث ان المحدث قد ثبت حدوثہ الخ ایک کہ حادث و محدث میں تباین ہے کہ ان دونوں میں وجود مشترک ہے دوسرا یہ کہ حادث کو محدث کی طرف افتقار ہے اور تیسرا ابھی مذکور ہوا وہ یہ کہ محدث کی صرف ذات علت ہے اس حادث کے وجود کی یعنی نہ بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب محدث نے

حادث کو وجود عطا فرمانا چاہا اپنی ذات سے ارتباط دیدیا وہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا کوئی اور حقیقت کو ایجاد کر کے اس حادث کو عطا نہیں کیگئی پس ان مقدمات سے لازم آیا کہ محدث حادث کے وجود کے لئے واسطہ فی العروض ہے اسی طرح جمیع کمالات میں ان ہی مقدموں سے یہی کہا جاویگا اور مبنی وحدۃ الوجود کا یہی ہے اور ہنوز اسمیں کلام ہے کیونکہ واسطہ فی الاثبات کا قوی احتمال تحقق ہے اور واسطہ فی العروض میں ظاہر ہے کہ جو صفت واسطہ کی ہوگی بعینہ وہی ذی واسطہ کی طرف منسوب ہوگی صرف بالذات و بالعرض کا فرق ہوگا۔ اسی طرح ذی واسطہ میں جس صفت کا علم ہوگا واسطہ میں بھی اسکے وجود کا بطور استدلال کے علم ہوگا پس وجود فی الواسطہ علت ہوگی وجود فی ذی الواسطہ کی اور وجود فی ذی الواسطہ دلیل ہوگی وجود فی الواسطہ کی اور یہی تعلق بین الواسطہ و ذی الواسطہ مراد ہے یکون علی صورتہ سے پس مقدمہ مذکورہ ثابت ہو گیا اور اگر اسپر صفات نقص حادث سے نقض کیا جاوے کہ محدث میں وہ کہاں ہیں جواب اس کا یہ ہے کہ اس کا منشا بھی محدث کا کوئی کمال ہے مگر فساد استعداد حادث کے سبب اسکی صورت بدلگئی جیسے مکدر پانی میں آفتاب تجلی فرماوے تو آفتاب کا قرص بھی اسمیں مکدر نظر آویگا تو وہ مظہر کا فساد ہے نہ کہ ظاہر کا مثلاً کبر صفت کمال ہے حق تعالیٰ کی اگر حادث کی استعداد صالح ہے صورت محمودہ اختیار کریگا مثلاً اعداء دین کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا اور فاسد الاستعداد لوگوں میں انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا کہ کفر ہے **ف** مقدمات بالا پر جو مقصود کو بناء علی الارتباط الخاص المستلزم لسرایۃ الاحکام من بعض الموجودات الی بعض مرتب کیا ہے اسمیں اسطرف بھی اشارہ ہے کہ جس طرح حقائق کلیہ معقولہ و موجودات خارجیہ کا ارتباط اسکو مقتضی ہے کہ بعض احکام ان حقائق سے ان موجودات میں چلتے ہیں جیسے علم و حیوۃ کا اثر موجود خارجی میں یہ ہوا کہ اسکو حی اور عالم کہنے لگے اور بعض احکام ان موجودات سے ان حقائق میں چلتے ہیں جیسے موجود کا اثر اس علم و حیات میں یہ ہوا کہ موجود کے حدوث سے علم و حیات کو حادث اور موجود کے قدم سے علم و حیات کو قدیم کہنے لگے اسی طرح جب واجب و ممکن میں اس سے زیادہ ارتباط ہے تو یہ ارتباط وہاں بھی اسی تعاکس احکام کو مقتضی ہوگا پس وجود واجب سے تو ممکن میں یہ اثر جاویگا کہ اس وجود واجب سے ممکن کو موجود کہیں گے جیسے حقائق کلیہ سے موجودات کو حی اور عالم کہتے تھے اور ممکن سے وجود واجب پر یہ حکم کرینگے کہ جب ممکن پر بعد وجود کے ظہور کا حکم کیا کیونکہ وہ پہلے مرتبہ اعیان میں مکتوم تھا تو اس سے یہی حکم ظہور کا وجود واجب پر کیا جاویگا کیونکہ وہ اس سے

پہلے باطن محض تھا اور اس سے افتقار واجب کا ذات و صفات میں ممکن کیطرف لازم نہیں آتا کہ اُسکے محتالہ کی شیخ خود تصریح فرما رہے ہیں واجب کے صرف بعض افعال و اضافات کا توقف ممکن پر لازم آتا ہے سو وہ اسکی صفات نہیں اور حادث ہیں اور اُسمیں کوئی محذور لازم نہیں اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ کسی شے پر کوئی حکم کسی خاص حیثیت سے کرنا حقیقت میں اس حیثیت پر حکم کرنا ہے پس یہ کہنا کہ حق تعالےٰ کا کمال رازقیت کی حیثیت سے موقوف ہے وجود مرزوق پر اسکے معنی یہ ہیں کہ رازق بالفعل ہونا اُسپر موقوف ہے تو اس توقف میں کسی اہل علم کو توحش نہیں ہو سکتا چونکہ شیخ اس تقریر سے اس فص کے ختم کے قریب کام لینگے اس قول میں کما انہ لولا تلک الحقائق المعقولۃ الی آخر الاشعار اسلئے اس اشارہ پر متنبہ کر دیا گیا مولانا جامی رح نے اس عبارت کی شرح میں قولہ لاشک ان المحدث قد ثبت حدوثہ وافتقارہ الی محدث الی قولہ ولیجد اسپر تنبیہ کیا ہے اور پھر عبارت لولا تلک الحقائق کی شرح میں اس اشارہ کا حوالہ بھی دیا ہے آگے تائید ہے اس مظہریت کی از قبیل تائید المعقول بالمنقول کے پس فرماتے ہیں) پھر ہمکو جاننا چاہئے کہ جب واقعہ اسطرح ہے جیسا ہمنے کہا کہ حادث بصورت واجب ظاہر ہوا ہے اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہمکو علم بالواجب میں نظر فی الحادث کا حوالہ دیا ہے اور ذکر فرمایا ہے کہ اُسنے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کما قال تعالیٰ سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم) پس ہم نے اپنی ذات سے واجب پر استدلال کیا ہے (یہ تائید ہو گئی کہ حادث ظہور ہے واجب کا آگے تفریع ہے اس اشتراک فی الاوصاف پر جو اوپر مذکور تھا) پس ہم نے واجب کو کسی صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا مگر وہ صفت ہمارے عہ لئے بھی ہے بجز وجوب ذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ پھر اسپر یہی تفرع ہے کہ) جب ہمنے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ و منشا بنا کر جانا (کذا قال الجامی بنا باعتبار معنی الآلیۃ والسببیۃ ومنّا باعتبار معنی المنشائیۃ) تو ہم اُسکی طرف تمام اُن اوصاف (کمال کذا قال الجامی) کو منسوب کرینگے جسکو اپنی طرف نسبت کرتے ہیں (اور کمال کی قید اسلئے لگائی کہ صفات نقص کو باوجود اپنی طرف نسبت کرنیکے اُسکی طرف نسبت نہ کرینگے وجہ اسکی یہی مانعیت خصوصیت محل کی ہے جس طرح وجوب ذاتی کی نسبت سے ہماری ذات مانع ہے اور اگر اشتراک کو مطلق رکھا جاوے جیسا کہ احقر نے وجوب ذاتی کے متعلق دوسری تقریر کی تھی تو یہاں یوں کہیں گے کہ جب حادث ظہور ہے واجب کا تو واجب کی سب صفات کا ظہور ممکن میں ہونا چاہئے اور حادث کی سب

عہ انفرت نسخہ ای انہ ذلک او نقلہ جامی ۱۲

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں پس ما وصفناہ بوصف میں ما عام ہے اور کل ما نسبناہ الینا میں خاص ہے اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے) اور اسی (وصف و نسبت) کے ساتھ اخبارات الٰہیہ اُن حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف ترجمان ہو کر تشریف لائے ہیں وارد ہوئے ہیں پس اُس نے اپنی ذات کو ہماری (بتلانیکے) لئے ہماری (صفات کی) ساتھ موصوف فرمایا ہے (پس لفظ بنا میں مجاز ہے مبالغۃً اور مراد ان سے حضرات انبیا علیہم السلام ہیں چنانچہ بیشمار نصوص ہیں اوصاف کثیرہ واجب کا حادث کیلئے اور بالعکس اثبات ہے سمع بصر علم ارادہ قدرت رحمت فرح ضحک ید وجہ باقی یہ ظاہر ہے کہ واجب میں اُسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کیموافق انکا تحقق ہے اور یہی ظہور ذات اسماء و صفات در مظاہر کونیہ میں تشبیہ کہلاتا ہے اور مرتبۂ ذات میں ان مظاہر سے تجرد تنزیہ کہلاتا ہے) پس (اس بنا پر) ہم جب حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرینگے تو ہمنے اپنے نفوس کا بھی مشاہدہ کیا (کیونکہ ہماری حقیقت وہی صفات حق ہیں جو دوسرے مرتبہ میں ظاہر ہوئیں پس اُس مشاہدہ کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمنے اپنے حقائق کا مشاہدہ کیا) اور (اسی طرح) جب حق تعالیٰ ہمارا مشاہدہ فرماتے ہیں تو اپنی ذات کا بھی مشاہدہ فرماتے ہیں (اُسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہیئے کہ اس تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے لعموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ الی من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ تو پھر تمام صفات کمال کا ہر جزو عالم کیلئے ثبوت ضروری ہے اور یہ اولاً مشاہدہ کی خلاف دوسرے مظہر جامع ہونے میں انسان کی تخصیص رہیگی جواب اسکا وہ ہے جو اس قول کی شرح میں مولانا جامیؒ نے فرمایا ہے ولذا قیل کل موجود متصف بالصفات السبع الکمالیۃ لکن ظہورہا بحسب استعدادہ وقابلیتہ اھ قلت فی سائر الصفات تابع للصفات السبع فعم الحکم جمیعہا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہے پس نفس اتصاف سب میں مشترک اور ظہور بالفعل انسان کے ساتھ مختص اور جب حق تعالیٰ کو کسی مصلحت کیلئے منظور ہوتا ہے یا ہوگا وہ کمالات جو دوسرے اجزاء عالم میں بالقوۃ مودع ہیں فعلیت کیطرف آجاتے ہیں یا آجاوینگے چنانچہ آیات و احادیث میں قرب قیامت اور قیامت میں جمادات کا بولنا اور انبیاء کے اعجاز سے جمادات کا اُنکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ منصوص ہیں۔ آگے دفع دخل ہے کہ کلام مذکور سے کسی جاہل کو حق اور خلق میں اتحاد کا شبہ ہو سکتا تھا جو کہ الحاد ہے اسلئے آگے افتراق کو بیان کرتے ہیں جیسا کہ مقدمہ ثانیہ کا بھی حاصل یہی تھا پس فرماتے ہیں ولا تشک

انا کثیرون بالشخص والنوع وانا وان کنا علی حقیقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم فارقا به
تمیزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلک ما کانت الکثرة فی الواحد فکذلک ایضا وان
وصفنا بما وصف به نفسه من جمیع الوجوه فلا بد من فارق ولیس الا افتقارنا الیه فی الوجود
وتوقف وجودنا علیه لامکاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا الیه فبهذا صح له الازل والقدم
الذی انتفت عنه الاولیة التی لها افتتاح الوجود عن عدم فلا ینتسب الیه الاولیة مع کونه
الاول ولهذا قیل فیه الاخر ولو کانت اولیته اولیة وجود التقیید لم یصح ان یکون
الاخر للمقید لانه لا اخر للممکن لان الممکنات غیر متناهیة فلا اخر لها وانما کان اخرا
لرجوع الامر کله الیه بعد نسبة ذلک الینا فهو الاخر فی عین اولیته والاول فی عین اخریته

اور ہم اسمیں ذرا بھی شک نہیں کرتے (یعنی یقیناً جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) بالتشخص اور (کبھی) بالنوع کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہو گئے تو کثیر بالتشخص ہو جاتے ہیں اور اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہو گئے تو کثیر بالنوع ہو جاتے ہیں) اگرچہ ہم ایک ہی حقیقت پر ہوتے ہیں (خواہ حقیقت نوعیہ خواہ حقیقت جنسیہ) جو ہم کو جامع ہوتی ہے پس (اس سے) ہم یقیناً جانتے ہیں کہ یہاں (یعنی حقیقت واحدہ جامعہ میں) کوئی فارق (بھی) ہے جسکے سبب اشخاص یا (انواع) ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں اور اگر یہ فارق نہ ہوتا تو (جنس یا نوع) واحد میں کثرت (انواع یا اشخاص کی) نہ ہوتی پس اسی طرح یہاں بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے (یعنی صفات قولیہ یا فعلیہ سے کذا قال الجامی) اُن چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جنسے اپنے کو موصوف فرمالیا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اُس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اُسپر موقوف بوجہ اسکے ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جسمیں ہم اُسکے محتاج ہیں (یعنی وجود) پس یہ فارق لازم ہے

ف دیکھئے شیخ پر تہمت رکھی جاتی ہے کہ وہ حق اور خلق کے درمیان عینیت محضہ کے قائل ہیں اس سے بڑھکر اسکے بطلان پر کیا نص ہوگی آگے اس عدم افتقار فی الوجود پر تفریع ہے یعنی) پس اسی (عدم افتقار فی الوجود الی الموجد) کے سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل اور قدم (کا حکم) صحیح ہوا جس (قدم) سے وہ اولیت منتفی ہے جسکے لئے ابتداء وجود بعد العدم (السابق) ثابت ہے (یعنی ایک اولیت کی قسم یہ ہے کہ عدم کے بعد جو اُس شئی کا وجود ہوا تو دوسری اشیاء سے پہلے ہوا سو یہ اولیت حق تعالیٰ سے اور اُسکی صفت قدم سے

منتفی ہی کیونکہ اسمیں احتیاج الی المبدا لازم آتی ہے اور حقتعالی اس احتیاج سے منزہ ہی تو ملزوم یعنی ایسی اولیت منتفی ہی پس اسکی طرف ایسی اولیت منسوب نکیجاویگی باوجود اسکے اول (بمعنی دیگر) ہی کے (اور وہ معنی یہی ہیں کہ اس کا کوئی مبدا نہیں وہ خود سب کا مبدا ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ مبدا سے غنی ہی) اور اسی لئے (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اس میں منتفی ہی) اسکی شان میں آخر (بھی) کہا جاتا ہی (ورنہ اگر یہ اولیت ثابت ہوتی تو آخریت کا حکم صحیح نہوتا کیونکہ آخریت کے معنی بمناسبت تقابل یہ ہوتے جو سب سے اخیر میں موجود بعد العدم ہو اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی مصداق ہی نہیں اسی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اسکی اولیت وجود تقیید کی سی اولیت ہوتی۔

(تقیید سے مراد قید بعد العدم) تو حق تعالی مقید ع (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر نہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اسلئے کہ ممکنات (بڑی نص) غیر متناہی ہیں (بمعنی لاتقف عند حد) اسلئے انکا کوئی آخر ہی نہیں (اور یہ شبہ کیا جاوے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو سب ممکنات کے بعد پیدا ہوا اور اسکے بعد پھر کوئی پیدا نہوا اور لاتناہی ممکنات کی جو منصوص ہی بمعنی بقا ہو سکتی ہے جواب یہ ہے کہ ایسا کوئی ممکن نہیں چنانچہ ثمرات جنان برابر ابدالآباد تک نئے نئے پیدا ہوتے رہیں گے اگر ایسا کوئی ممکن ہو تو لازم آتا ہی کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہو جاویں جو باطل ہے لقولہ تعالی اکلھا دائم الآیۃ اور اس مقام پر اس معنی کے بطلان پر یہ مستقل دلیل قطع نظر وجوب حق سے ہے ورنہ خود وجوب ہی اس معنی کے بطلان کیلئے مستلزم ہی پس حق تعالی اس معنی کر آخر بھی نہیں) اور وہ جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہی کہ سب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہیں اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں (یعنی وہ سب کا منتہی ہی یعنی گو ہماری طرف اوصاف کی نسبت ہے، مگر جیسا کہ ما بالعرض کا مرجع ما بالذات ہوتا ہے اسی طرح مرجع سب کا وہی ہی پس اول کے معنی ہوئے مبدا کل شئ اور آخر کے معنی ہوئے منتہی کل شئ جیسے ما بالذات کی شان ہوتی ہے ما بالعرض کے اعتبار سے آگے اسپر تفریع ہی کہ جب اول و آخر کے یہ معنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں اور اول ہی اپنی عین آخریت میں (یعنی اسکی اولیت تو اسکی آخریت کو مستلزم ہی اور اسکی آخریت اسکی اولیت کو مستلزم ہی وجہ یہ کہ حاصل اس اولیت و آخریت کا اسکے اوصاف کا ما بالذات ہونا ہے اور یہ ما بالذات ہونا علت ہے مبدئیت و مرجعیت کی کما ذکر پس یہ دونوں معلول ہیں علت واحدہ کے اور جس طرح علت و معلول میں تلازم ہوتا ہے اسی طرح علت واحدہ کے دو معلول میں بھی تلازم ہوتا ہے

ع (عبارت نسخہ آخر المقید ۱۲

کما ثبت فی محلہ **ف** اور حدیث میں جو اول و آخر کی تفسیر میں فلیس قبلک شیٔ ولیس بعدک شیٔ آیا ہے اگر قبلیت و بعدیت کو مبدائیت و مرجعیت پر محمول کرلیا جاوے یعنی نہ آپکا کوئی مبدا ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مبدا ہیں اور نہ آپکا کوئی مرجع ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مرجع ہیں تو کچھ استبعاد نہیں جیسے تمام صفات حق کی تعبیر نصوص میں محاورات میں کیگئی ہے اور حقائق اُن کے اور ہیں جس طرح اُسی حدیث میں ظاہر و باطن کی تفسیر میں لیس فوقک شیٔ ولیس دونک شیٔ آیا ہے اور وہاں معنی متبادر مراد نہیں کیونکہ ظہور و بطون پر وہ متفرع نہیں ہو سکتے بلکہ اظہر و ابطن مراد ہیں حالانکہ خلاف متبادر ہیں اسی طرح یہاں قبلیت و بعدیت میں احتمال ہے اور جاننا چاہیئے کہ شیخ کی طرف ایک قول بھی منسوب ہے کہ یہ فنا عالم آخرت کے قائل ہیں یا اسکی نفی پر نص ہے اب بعد دفع شبہ اتحاد من کل الوجوہ کے انسان کی مظہریت تام اصالۃً اور عالم کی مطلق مظہریت تبعًا بیان فرماتے ہیں چنانچہ بعد بیان انسان کے یہ کہا ہے وھکذا ھو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفۃ الخ یہ فرماتے ہیں ثم لنعلم ان الحق وصف نفسہ بانہ ظاھر و باطن فاوجد العالم عالم غیب و شھادۃ لندرک الباطن بغیبنا والظاھر بشھادتنا ووصف نفسہ بالرضی والغضب فاوجد العالم ذا خوف و رجاء فنخاف غضبہ ونرجو رضاہ ووصف نفسہ بانہ جمیل و ذو جلال فاوجدنا علی ھیبۃ و انس وھکذا جمیع ما ینسب الیہ تعالیٰ ویسمی بہ فعبر عن ھاتین الصفتین بالیدین اللتین توجھتا منہ علی خلق الانسان الکامل لکونہ الجامع لحقائق العالم و مفرداتہ پھر ہمکو جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ نے اپنی ذات کو اس طرح موصوف کیا ہے کہ وہ ظاہر ہے اور باطن ہے کما قال ھو الاول والاخر والظاھر والباطن اور انسان کو اپنی صفات کا مظہر اتم بنانا تھا) پس (اسلیئے) اُسنے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی جسمیں ہماری ارواح بھی ہیں اور عالم شہادت کو بھی جسمیں ہمارے اجساد بھی ہیں کذا قال بالی یعنی انسان کو دو جزو سے مرکب کیا ایک ظاہر ایک باطن تاکہ ہم (اُسکے اسم) باطن کو اپنے غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں اور (اُسکے اسم) ظاہر کو اپنی شہادت (یعنی ظاہر) سے ادراک کریں (یعنی اپنی صفت باطن دیکھکر اُسکی صفت باطن کو سمجھیں اور اسی طرح ظاہر کو بھی اور مظہریت کی حکمت یہی معرفت ہے) اور نیز اس طرح بھی وہ مظہر ہے حق تعالیٰ کا کہ) اُسنے اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ موصوف کیا ہے (چنانچہ نصوص میں مصرح ہے) پس اُسنے عالم کو (یعنی انسان کو کذا قال بالی) ذی خوف و ذی رجا پیدا کیا تاکہ ہم اُسکے غضب سے ڈریں اور اُسکی رضا کی امید کریں (یعنی ہم میں اپنے غضب اور رضا کے آثار پیدا کئے کیونکہ ہمارا خوف غضب الٰہی کا اثر ہے اور ہماری رجا اُسکی رضا کا اثر ہے (اور یہاں ظاہر یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ ہم میں بھی صفت غضب و رضا

لی رکھی اور صحیح بھی ہے کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہے مگر اُسکو چھوڑ کر اپنے اندر خوف و رجا ثابت کیا اشارہ اس طرف ہے کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہے ایک اس طرح کہ وہی صفت ہمارے مانند ہو دوسرے اس طرح کہ اُس صفت کی آثار ہوں کذا قال الجامیؒ پس پہلی صورت تو ظاہر ہی تھی دوسری صورت پر بھی تنبیہ فرما دی اور اس تعمیم سے صدہا اعتراض مسئلہ وحدۃ الوجود پر سے مرتفع ہو گئے کیونکہ بہت سی صفات وجود حق تعالیٰ کی ایسی ہیں کہ عبد میں ظہور نہیں و بالعکس اب جواب ظاہر ہے کہ بعض جگہ مانع کے سبب ظہور اول طریق سے نہیں ہوتا دوسرے طریق سے ہوتا ہے جیسے ذلت صفت ہے عبد کی اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے پھر یہ کس صفت کا ظہور ہے دکھا جاویگا کہ صفت مذل کا ظہور ہے) اور (نیز اسی طرح اس نے اپنے نفس کو اُسکے ساتھ موصوف کیا ہے کہ وہ صاحب جمال اور صاحب جلال ہے (چنانچہ حدیث مرفوع میں ہے ان اللہ جمیل رواہ مسلم عن ابن مسعود اور قرآن میں ہے ذو الجلال والاکرام) تو ان صفات کے ظہور کیلئے) ہمکو ہیبت پر ایجاد کیا۔ (جو اثر ہے جلال کا) اور انس پر (پیدا کیا جو اثر ہے جمال کا پس اپنی ان صفات سے اُسکے جلال و جمال پر استدلال کریں) اور اسی طرح تمامی وہ صفات (متقابلہ کذا قال الجامی بقرینۃ السیاق والسباق) جو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں اور انکے ساتھ وہ مسمی (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے (جیسے ہادی اور مضل اور معز اور مذل ان سب کو ہم میں بھی ایجاد کیا ہے خواہ باعیانہا خواہ بآثارہا تو انسان اس طرح مظہر اتم ہوا کہ اسمیں سب صفات کا ظہور ہے بخلاف دوسری مخلوقات کے کہ یا محض صفات لطیفہ کا مظہر ہیں جیسے ملائکہ یا محض صفات قہریہ کا جیسے شیاطین یا دونوں کی مظہریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات آگے خلقت بیدی کو اسپر محمول کرکے اس دعوی کی تائید فرماتے ہیں یعنی) پس حق تعالیٰ نے ان ہی دو (متقابل صفتوں سے جنمیں سب صفات متقابلہ آگئیں کذا قال الجامیؒ) یدین کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کامل (قید واقعی لا احترازی سماہ کاملا لکونہ مظہرا جامعًا) کی تخلیق پر متوجہ ہوگئے ہیں کیونکہ یہی جامع ہے عالم کے حقائق (یعنی اعیان ثابتہ) اور مفردات (یعنی اعیان موجودہ) کا (اور یہ حقائق و مفردات بجمیعہا مظہر ہیں مجموعہ اسماء و صفات کے تو حاصل تعلیل کا یہ ہوا کہ یہی جامع ہے مجموعہ اسماء و صفات کا کذا قال الجامیؒ واصفا قولہ حقائق العالم و مفرداتہ بقولہ التی ہی مظاہر لجمیع الاسماء التی یعبر عنہا بملاحظۃ شمول معینین متقابلین لہا بالیدین فی ہذہ الاسماء الظاہرۃ فیہا اربابہا پس جب یہ جامع ہے تو اسکی تخلیق بھی سب اسماء سے متعلق ہوگی **ف** یدین کے یہ معنی مجازی ہوگئے کذا قال الجامی اور اسکے لئے نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ شرعیہ کی بنا پر دوسرے معانی مجازیہ سے اسکی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت سے کی ہے اور تثنیہ کو تاکید پر محمول کیا ہے

عه [illegible] ۱۲

عه [illegible] ۱۲ منہ

اور بعض نے نعمت کے ساتھ کی ہے اور نعمت دنیا و آخرت مراد لی ہے اور بعض نے شیخ کے قریب قریب تفسیر کی ہے چنانچہ تفسیر یا نقدہ کے بعد کہا ہے وجوز ان یکون ذلک لاختلاف فعل آدم فقد یصدر عنہ افعال ملکیۃ کانہا من آثار الیمین وقد تصدر منہ افعال حیوانیۃ کانہا من آثار الشمال کلتا یدیہ سبحانہ یمین اھ کذا فی روح المعانی پس شیخ کی اس تقریر سے انسان کا مظہر اتم ہونا اور واضح ہو گیا آگے بطور جملہ معترضہ کے اسپر ایک تفریع ہے اور اُسکے بعد پھر رجوع ہے مضمون بالا کی طرف اس قول سے فما جمع اللہ تعالیٰ لآدم الخ پس فرماتے ہیں فالعالم شہادۃ والخلیفۃ غیب ولهذا یحجب السلطان ووصف الحق نفسہ بالحجب الظلمانیۃ وھی الاجسام الطبیعیۃ والنوریۃ وھی الارواح اللطیفۃ والعالم بین کثیف ولطیف وھو عین الحجاب علی نفسہ فلا یدرک الحق ادراکہ نفسہ فلا یزال فی حجاب لا یرفع مع علمہ بانہ متمیز عن موجدہ بافتقارہ ولکن لا حظ لہ فی الوجوب الذاتی الذی لوجود الحق فلا یدرکہ ابدا فلا یزال الحق من ھذہ الحیثیۃ غیر معلوم علم ذوق وشہود لانہ لا قدم للحادث فی ذلک یعنی جب وہ یہ ثابت ہوا کہ انسان جامع ہے حقائق و مفردات عالم کا تو معلوم ہوا کہ انسان اجمال ہے ان حقائق و مفردات کا اور یہ حقائق و مفردات تفصیل ہیں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہے اپنی تفصیل کا اور ہر تفصیل صورۃ ہوتی ہے اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہے بمقابلہ صورت کے اور صورت شہادۃ ہوتی ہے بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی رح) پس (اس سے لازم آیا کہ) عالم (کل کا کل بمقابلہ انسان کے) شہادت ہے اور خلیفہ (یعنی انسان بحیثیت خلافت بمقابلہ عالم کے) غیب ہے (وجہ قید کی ظاہر ہے کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بناء ہے خلافت کی ورنہ باعتبار نشاۃ عنصریہ کے یہ بھی عالم شہادت میں سے ہے اور (آگے اسکی تائید ایک عادت شائعہ سے ہے کہ) اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہے (کہ اسمیں نسبت عامہ کے شان خلافت کی زیادہ ہے اس لئے اسمیں غیب ہونیکا تقاضا زیادہ ہوتا ہے) اور (انسان اس صفت محجوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا مظہر ہے چنانچہ) حق تعالیٰ نے (اپنے رسول کی زبان پر) اپنی ذات کو حجب ظلمانیہ و نورانیہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے (یعنی اپنے لئے حجب کو ثابت فرمایا ہے کما روی الطبرانی فی الکبیر عن ابی عمرو وسہل بن سعد مرفوعا ان دون اللہ عزوجل سبعین الف حجاب من نور وظلمۃ ما تسمع نفس شیئا من حسن تلک الحجب الا زھقت کنز العمال ج ۵ ص ۲۵۹ اور حجب ظلمانیہ سے مراد بطریق اشارہ کے نہ بطور دلالت کے لا بار قولہ ما تسمع نفس شیئا الخ عنہ) اجسام طبعیہ ہیں اور نورانیہ سے مراد ارواح لطیفہ ہیں

اور عالم ان ہی دو میں دائر ہے کثیف (ظلمانی) اور لطیف (روحانی) اور اس بنا پر تمام) عالم ذات
حق پر (کذا قال الجامی احد القولین) عین حجاب ہے) تو حق تعالیٰ بھی محجوب و مغیب ہوا اور انسان بھی
محجوب تھا پس اسمیں بھی حق کا مظہر ہوا آگے حق تعالےٰ کے لئے محجوب ہونے پر تفریع ہے یعنی) پس عالم حق تعالیٰ کو ایسا
ادراک نہیں کرتا جیسا اپنی ذات کو کرتا ہے (کیونکہ اپنی ذات کا علم تو حضوری ہے اور حق تعالےٰ کا علم بوجہ محجوب کے
حصولی بھی ناقص ہے) پس عالم ہمیشہ (ادراک حق سے) ایسے حجاب ہی میں رہتا ہے جو کبھی مرتفع نہیں ہوتا کیونکہ
وہ حجاب تو خود اس عالم کی ذات ہی ہے پس اگر یہ مرتفع ہو تو ادراک کسکو ہوا اور یہی راز ہے دوسری حدیث حجاب کے
اس جزو کا لو کشفہ لاحرقت سبحات وجہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ رواہ مسلم مرفوعا بعد قولہ حجابہ النور وفی
روایۃ النار) مگر ساتھ ہی اسکو اس کا علم حاصل ہے کہ وہ (یعنی عالم) اپنے موجد سے اپنے افتقار کے ساتھ متمیز ہے
مطلب یہ کہ یہ حجاب اس علم کو مانع نہیں کہ اپنے کو مفتقر اور اسکو غنی سمجھے کما قال تعالیٰ واللہ الغنی وانتم الفقراء ا
حاصل یہ کہ علم بالکنہ کو مانع ہے علم بالوجہ کو مانع نہیں چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ اتنا تو علم ہے) ولیکن (علم نہ ہونے کا
مطلب یہ ہے کہ) اُس عالم کو وجوب ذاتی (کے ادراک) میں جو کہ وجود حق سبحانہ وتعالیٰ کے لئے ثابت ہے کچھ حصہ نہیں
پس (اس حیثیت سے) اسکو کبھی ادراک نہیں کرتا پس حق تعالیٰ اس حیثیت (مذکورہ) سے علم ذوقی و شہودی
کے ساتھ ہمیشہ غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ حادث کا اس وجوب ذاتی کے اتصاف میں قدم نہیں پہنچا یعنی
علم ذوقی اس چیز کا ہو سکتا ہے جو خود حاصل ہو اور حادث کو وجوب ذاتی حاصل ہو نہیں سکتا اسلئے اسکا علم ذوقی
بھی نہیں ہو سکتا کذا قال الجامی بالمعنی، اس مضمون معترض کے بعد پھر رجوع ہے مضمون سابق تخلیق آدم بالیدین
کی طرف مگر دوسری تفسیر سے جس سے خود معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں نہ کہ بطور
تفسیر وتعیین مراد کے مگر مقصود دونوں تفسیروں میں مشترک ہے یعنی جامعیت جسکی ایک تعبیر جامعیت للاسماء
الالٰہیہ ہے جو حاصل ہے تفسیر سابق کا اور ایک تعبیر جامعیت للحقائق الکونیہ والحقائق الالٰہیہ ہے اور انسان دونوں
طرح جامع ہے اسلئے دونوں تعبیریں صحیح ہیں ایک کے اعتبار سے اوپر تقریر ہو چکی دوسری کے اعتبار سے آئندہ تقریر
ہے) فما جمع اللہ تعالیٰ لآدم بین یدیہ الا تشریفا ولہذا قال لابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی وما
ھو الا عین جمعہ بین الصورتین صورۃ العالم وصورۃ الحق وھما یدا الحق وابلیس جزء من العالم لم یحصل لہ ھذہ الجمعیۃ
ولہذا کان آدم خلیفۃ فان لم یکن ظاہرا بصورۃ من استخلفہ فیما استخلفہ فیہ فما ھو خلیفۃ وان لم یکن
فیہ جمیع ما تطلبہ الرعایا التی استخلف علیہا لان استنادہا الیہ فلا بد ان یقوم بجمیع ما تحتاج الیہ والا

ف قال الجامی وجعل الجمع بین الیدین فی ما سبق بمعنی عن عزتہ بعد من الصفات وجعلہا ماہنا اشتغل قال المعنی ۱۲ ملخصا منہ

فلیس بخلیفة علیهم فما صحت الخلافة الا للانسان الکامل فانشاء صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره وانشاء صورته الباطنة علی صورته تعالی ولذلك قال فیه کنت سمعه وبصره وما قال کنت عینه واذنه ففرق بین الصورتین (یہ رجوع ہی مضمون سابق تخلیق آدم بالیدین کیطرف یعنی) پس اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کیلئے جو اپنے دونوں ہاتھوں کو (انکی تخلیق میں) جمع فرمایا یہ جمع کرنا اُن کو شرف دینے کیلئے تھا (جسکے ساتھ اُنکو مخصوص کرنا تھا) اور اسی لئے ابلیس سے ارشاد فرمایا تجکو اس امر سے کون مانع ہوا ہی کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کرے جسکو میں نے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہی (یعنی جسکو میں نے اتنا بڑا شرف دیا تو اسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا) اور وہ جمع میں الیدین لآدم یہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھے صورۃ عالم کے بھی اور صورۃ حق کے بھی صورۃ حق پر ہونیکا تو اوپر سے مقصود ہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے ولما کان استنادہ الی من ظهر عنه لذاته اقتضی ان یکون علی صورته اور صورۃ عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے اس قول میں بیان ہوا ہی لکونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته فالعالم شهادة والخلیفة غیب احقر کی شرح دیکھنے سے واضح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں یدین ہیں حق تعالی کی (وجہ علاقہ یہ کہ یدین سے تصرف کیا جاتا ہی اور حق تعالی کے تصرف کا ظہور ان ہی دو سے ہی کیونکہ صفات حق فاعل ہیں اور صفات اکوان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرطیں ہیں کذا قال ملا الجامی بتغیر یسیر) اور نہ ابلیس عالم میں کا ایک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت بین الصورتین کے سبب آدم علیہ السلام خلیفہ ہوئے کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہی صورۃ مستخلف یعنی حقتعالی بھی اور صورۃ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی) پس اگر وہ اُس شخص کی صورت پر ظاہر نہو جس نے اُسکو خلیفہ بنایا ہی جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہی (یہ چیز عالم ہی یعنی جس نے اُسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہی اگر اُسکی صورت پر ظاہر نہو) تب بھی وہ خلیفہ نہو (کیونکہ جب اُسمیں خلیفہ بنانیوالے کی صفات نہوں تو وہ اُسکی نیابت میں ویسے ہی تصرف کیسے کریگا) اور (اسی طرح) اگر اسمیں تمامی وہ چیزیں نہوں جنکو وہ رعایا طلب کرتی ہیں جنکا وہ اسلئے خلیفہ بنایا گیا ہی کہ اُن سب کا استناد اُسی طرف ہی اسلئے ضروری ہوا کہ وہ اُن تمام چیزوں کا اہتمام کرے جنکی اُن رعایا کو حاجت ہی جنپر اُسکو خلیفہ بنایا گیا ہی ورنہ (اگر اُن کا اہتمام نکرے تو) وہ اُنپر خلیفہ نہوگا (آگے وان لم یکن کی جزا مقدر ہی بقرینہ والا فلیس بخلیفة علیهم یعنی اُسمیں تمامی

یہ چیزیں نہوں تب بھی وہ اُنپر خلیفہ نہوگا کیونکہ خلیفہ کا کام افاضہ ہے تو جن اشیار کی افاضہ کی انکو حاجت ہے اگر خود وہ چیزیں ہی خلیفہ کے پاس نہونگی تو وہ افاضہ کس چیز کا کریگا اسلئے اُسکا صورت خلق پر بھی ہونا ضروری ہوا قال الجامی لان استنادھا تعلیل للطلب ای ذلک الطلب انما یقع منہم لان استناد الرعایا الخ وقال قولہ والا ای وان لم یقم ادم بجمیع ما یحتاج الیہ الرعایا واذا کان ذلک فی قوۃ قولہ وان لم یکن فیہا جمیع ما تطلبہ الرعایا کان کالتکرار لہ فاقتصر فی الجزاء علی قولہ فلیس بخلیفۃ علیہم ولم یصرح بالجزاء فی الاول اھ تو ثابت ہوا کہ خلیفہ کا جامع بین الصورتین ہونا ضروری ہوا اور ایسا جامع انسان ہی تھا) پس (اسلئے) خلافت صرف انسان کامل ہی کیلئے سزاوار ہوئی (کامل کی قید واقعی ہے یعنی جامع چنانچہ پہلے بھی میں نے تنبیہ کی ہے) پس (اسکے خلیفہ بنانیکی وجہ سے حق تعالیٰ نے اس انسان (کو اسطرح جامع بین الصورتین بنایا کہ اس) کی ظاہری صورت کو تو عالم کے حقائق یعنی صور متحققہ سے بنایا (کذا فسر الجامی حملا علی کونہ عطف تفسیر) اور اُسکی صورت باطنہ کو اپنی صورت بنایا اور اسی واسطے اُسکے حق میں (حدیث قدسی میں کما فی المشکوۃ عن البخاری) فرمایا کنت سمعہ وبصرہ (کہ یہ دونوں صفات باطنہ سے ہیں) اور یوں نہیں فرمایا کنت عینہ واذنہ (کہ یہ دونوں جوارح ظاہرہ سے ہیں) پس (اس عبارت میں) دونوں صورتوں میں فرق فرمایا (کہ صورۃ باطنہ کیلئے صورت ظاہرہ کو نہیں لائے اس سے تائید ہوگئی کہ انسان اپنے باطن کے اعتبار سے صورت حق پر ہے یہی دعویٰ تھا اور وانشأ صورتہ الباطنۃ علی صورتہ تعالیٰ سو اگر وہ عبارت بھی ہوتی کما فی الحدیث المذکور ویدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی یمشی بہا تب بھی صحیح ہوتی سبحانہ تعالیٰ فی جمیع الموجودات لکن اقال الجامی وھذا علی التجوز علی ما قلت آگے یہ بتلاتے ہیں کہ مطلق مظہریت تمام عالم کیلئے حاصل ہے گو مظہریت جامعہ انسان ہی کیساتھ مخصوص ہے چنانچہ فرماتے ہیں وھکذا ھو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفۃ فما فاز الا بالمجموع ولولا سریان الحق فی الموجودات بالصورۃ ما کان للعالم وجود کما انہ لولا تلک الحقائق المعقولۃ الکلیۃ ما ظہر حکم فی الموجودات العینیۃ ومن ھذہ الحقیقۃ کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجودہ **شعر**

فالکل مفتقر ما الکل مستغن + ھذا ھو الحق قد قلناہ لا نکنی + فان ذکرت غنیا لا افتقار بہ + فقد علمت الذی بقولنا نعنی + فالکل بالکل مربوط فلیس لہ + عنہ انفصال خذوا ما قلتہ عنی +

اور اسی طرح (یعنی جس طرح وہ انسان میں ظہور فرماتا ہے اسی طرح) وہ عالم کے ہر ہر موجود میں (ظاہر ہے

بقدر اُس ظہور یا کے کہ اُس موجود کی حقیقت اسکو (بلسان استعداد) طلب کر رہی ہے لیکن کسی کو وہ مجموعہ حاصل نہیں جو خلیفہ کو ہے اسلئے اُسکو فوز بالخلافۃ عـه صرف اس مجموع سے ہوا مگر نفس ظہور ہر موجود میں ہے) اور اگر حق تعالے (کے وجود) کی سرایت تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہوتی (پس سریان مجازاً بمعنی ظہور یا لا احاطہ کہے نہ بمعنی حلول کذا قال بالی) تو عالم کا وجود بھی نہوتا جیسا (اوپر مقدمہ اولی میں اس عبارت میں اعلم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لہا وجود فی عینہا الی قولہ فصار کل واحد محکوما بہ ومحکوما علیہ بیان کیا گیا ہے کہ) اگر وہ حقائق معقولہ کلیہ (علم وحیاۃ وغیرہ) نہوتے تو موجودات خارجیہ میں کوئی حکم (مثل حی عالم) ظاہر نہوتا۔ (اور اس مشبہ بہ کا استلزام اس شبہ کیلئے اُس عبارت کے تھوڑے بعد والی عبارت میں واذا کان الارتباط بین من لہ وجود عینی الی قولہ صح ان من غیرہ مع ایک اشارہ کے گذر چکا جسکو احقر نے وہاں بذیل **ف** کے بہت واضح لکھدیا ہے مکرر ملاحظہ کر لیا جاوے) اور (اسی تشبیہ مذکور مستلزم للحکم المذکور مع الاشارۃ کی بنا پر کہتے ہیں کہ) اسی حقیقت واقعیہ کے سبب سے عالم کا افتقار اپنے وجود میں حق کیطرف ثابت ہے (جیسا کہ حق کا ظہور عالم پر موقوف ہے کما مر تقریرہ تحت قولہ واذا کان الارتباط الخ چنانچہ آگے مضمون اشعار کی تفریع اسی تشبیہ مذکور مع الاشارۃ پر ہے پس فرماتے ہیں) ترجمہ

اشعار پس (حق اور خلق میں سے) ہم ایک دوسرے کیطرف مفتقر ہیں (خلق تو وجود میں اور حق ظہور میں اور بندہ نے تشبیہ مذکور کی تقریر میں اسکی خوب تحقیق لکھ چکا ہے آگے تاکید ہے کہ) کوئی بھی (من کل الوجوہ) ایک دوسرے سے مستغنی نہیں (افتقار مجازاً بمعنی مطلق توقف و ربط کما قال فیما بعد فالکل بالکل مربوط الخ) یہی حق بات ہے ہم اسطرح کہہ چکے کہ کنایہ بھی نہیں کرتے پس اگر تو (بطور اعتراض کے) ایسے غنی کا ذکر کرے کہ جسکو ذرا بھی احتیاج نہیں (مراد یہ کہ تو حق تعالے کو اس صفت کیساتھ ذکر کرکے اس دعوی پر اعتراض کرے اسطرح سے کہ حق تعالے کی یہ صفت عدم افتقار کی مسلم و ثابت ہے پھر اس دعوی افتقار کے کیا معنی) تو (ہم جواب دینگے کہ) تونے (ہمارے کلام مشہور و منظور فی المقام الآخر سے) جان لیا ہے اس معنی کو جو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں (یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے توقف کا حکم کرتے ہیں) پس (حق و خلق میں سے) ہر ایک مربوط ہے ہر ایک کے ساتھ پس کسی کو بھی کسی سے (بالفعل) یہ تعلق نہیں کہ مجھسے حاصل کر لو جیسا میں نے کہا ہے (اور بالفعل اسلئے کہا کہ قبل تخلیق و بعد فناء الکل یہ تعلق خاص جو فی الحال ہے منفی ہے) **ف** حق تعالے کی نسبت لفظ افتقار و نفی استغنا سے قلب کو تکلیف پہنچتی ہے کہ ظاہراً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی رح نے اختیار کی ہے ـه

سایہ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد
ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

عـه
فی نسخۃ
فما فاز الا
بالجمع علی
[illegible]
[illegible]

آگے ماسبق کا حاصل مع بعض فوائد مختصرہ بیان کرکے فص کو ختم کرتے ہیں۔ فقد علمت حکمة نشأة جسد آدم
اعني صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم اعني صورته الباطنة فهو الحق والخلق وقد علمت نشأة رتبته
وهي المجموع الذي به استحق الخلافة فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانساني وهو
قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا
كثيرا ونساء فقوله اتقوا ربكم اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم
وقاية لكم فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا ادباء عالمين
ثم ان الله عز وجل اطلعه على ما اودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه القبضة فيها العالم والقبضة
الاخرى فيها آدم وبنوه وبين مراتبهم فيه ولما اطلعني الله في سري على ما اودع في هذا الامام الوالد
الاكبر جعلت في هذا الكتاب منه ما حد لي لا ما وقفت عليه فان ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم
الموجود الآن فما شاهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمة
الهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية ثم حكمة سبوحية في
كلمة نوحية ثم حكمة قدوسية في كلمة ادريسية ثم حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية ثم حكمة حقية في كلمة اسحاقية
ثم حكمة علية في كلمة اسماعيلية ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية
ثم حكمة احدية في كلمة هودية ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية
ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية
ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية ثم حكمة وجودية في كلمة داؤدية ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية
ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية ثم حكمة مالكية في كلمة زكريوية
ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية ثم حكمة امامية في
كلمة هارونية ثم حكمة علوية في كلمة موسوية ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية ثم حكمة فردية في
كلمة محمدية وفص كل حكمة الكلمة التي نسبت اليها فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب
على حد ما ثبت في ام الكتاب فامتثلت ما رسم لي ووقفت عند ما حد لي ولو رمت زيادة على ذلك ما
استطعت فان الحضرة تمنع ذلك والله الموفق لا رب غيره پس تم کو تقریر سابق سے حکمت نشأة
جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہوگئی اور وہ حکمت اس کا نمونہ ہونا ہے حقائق عالم کیلئے

اور نیز حکمت نشأۃ روح آدم یعنی انکی صورت باطنہ کی بھی معلوم ہوگئی (اور وہ حکمت اسکا مظہر ہونا ہے اسمار الٰہیہ کیلئے) پس وہ آدم (صورتاً) حق بھی ہے اور (صورتاً) خلق بھی ہے اور ہم کو ان کے رتبہ (کے مدار) کی نشأۃ بھی معلوم ہوگئی اور وہ رتبہ (یعنی اس کا مدار) مجموعہ ہے (ان دونوں صورتوں کا) کہ وہ اسی مجموعہ کے سبب خلافت کے مستحق ہوئے (اسی طرح سے کہ مجموعہ کے ایک جزو کے سبب انکو مناسبت ہوئی مستخلف سے اور دوسرے جزو کے سبب مناسبت ہوئی مستخلف علیہ سے جیسا اوپر مفصل بیان ہوا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے بیان سے تمکو خود مجموعہ کی حکمت بھی اور اس مجموعہ کے ہر ہر جزو یعنی جسد روح کی حکمت بھی معلوم ہوگئی) پس یہی آدم وہ ذات واحد ہیں جن سے یہ نوع انسانی (یعنی بنی آدم) پیدا ہوئی اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول کے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہا زوجہا وبث منہما رجالا کثیرا ونساء (مطلب کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے چنانچہ ظاہر ہے اور چونکہ اس نفس واحد کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہے اسلئے آیت میں اس کا ذکر ہونا گویا اسکی خلافت کا ذکر ہونا ہے اور خلافت کے لوازم سے ہے کہ خلیفہ کا فعل ولو فی ضمن البعض مستخلف کیطرف منسوب ہو وبالعکس جیسا اوپر اس قول میں مصرح ہے فما وصفناہ بوصف الا لنا ذلک الوصف اور نسبنا الیہ کلما نسبناہ الینا تو اسکا مقتضا یہ تھا کہ جب آدم اولاً اور ہم ثانیاً خلیفہ ہیں تو حق تعالیٰ کے افعال کو اپنی طرف اور اپنے افعال کو حق تعالیٰ کی طرف علی الاطلاق ولو فی ضمن البعض منسوب کر سکتے مگر ادب نے اس مطلق کو مقید کر دیا پس حق تعالیٰ کا متکلم ہونا کہ وہ واجب الادب ہے گویا ذکر ہے ادب مقتضی تقیید نسبۃ الافعال کا اور بنی آدم کا مخاطب ہونا گویا ذکر ہے خلافت مقتضیہ نسبۃ الافعال کا اس طرح پر اس مجموعہ پر اگلا مضمون متفرع ہو سکتا ہے اسلئے بطور تفریع کے فرماتے ہیں یعنی) حق تعالیٰ کا جو قول ہے اتقوا ربکم اسکے معنی (بطور اشارات کے) یہ ہیں کہ اپنے ظاہر کو (کہ وہ تمھاری ذات ہے جسکے ظہور سے ظہور ہوا ذات حق کا) اپنے رب کا وقایہ بناؤ (یعنی حق تعالیٰ کے جن افعال کا حق تعالیٰ کیطرف نسبت کرنا موہم قبح ہے گو واقع میں قبیح نہیں انکو اپنی طرف منسوب کرلو) اور اپنے باطن کو اور وہ باطن تمھارا رب ہے (جسکے تم مظہر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمھارے جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کردو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت کرنا موہم قبح کو ہے حتی کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کرلو

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہمکو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو اسی کی طرف منسوب رکھو اور مثلاً ضلال در اہتدا یہ ہی دونوں فعل ہمارے ہیں مگر ان میں جو حسن ہے اسکو یعنی اسکے موثر کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کردو یعنی یوں کہو کہ ہم کیا ہدایت پاتے حق تعالیٰ نے ہمکو ہدایت کی کما فی الحدیث واللہ لولا اللہ ما اهتدینا) کیونکہ امور (یعنی وہ افعال جو من وجہ تمہاری طرف منسوب ہیں اور من وجہ حق تعالیٰ کی طرف درحقیقہ اثر ہیں یا مؤثر ہیں دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذمومہ میں (وقوابہامًا) تم اسکے وقایہ بنجاؤ اور محمود میں اسکو اپنا وقایہ بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل ادب اہل معرفت ہوگے (اب اس معنی کی توجیہ لفظی کی اور مرتبہ کی تحقیق باقی ہے سو اسکے متعلق مولانا جامیؒ کا کلام بہ نسبت دوسرے شارحین کے کافی ہے اسکو نقل کیے دیتا ہوں قال تقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشیٔ وقایۃ الشیٔ والشیئان ههنا المخاطبون والرب تعالیٰ فان جعلت الشیٔ الاول المخاطبین والشیٔ الثانی الرب لاحظت اضافۃ الوقایۃ الیہ کان المعنی اجعلوا انفسکم وقایۃ ربکم وان جعلت الشیٔ الاول الرب والشیٔ الثانی المخاطبین کان المعنی اجعلوا ربکم وقایۃ انفسکم فلما کانت الایۃ تحتمل المعنیین جمعهما الشیخ منہ کما هو دابهم فی الآیات القرانیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التی لا یمنع من ارادتهما الشرع والعقل وقال وقایۃ لربکم ای آلۃ وقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ خذوا حذرکم ای آلۃ حذرکم اھ قلت ولا یخفی ما فیہ من البعد عن المنقول من معنی الاتقاء لغۃ ودرایۃ لعدم استعمال الاتقاء متعدیا الی مفعولین ولا بمعنی جعل الشیٔ وقایۃ الشیٔ وانما هو الوقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ قوا انفسکم واهلیکم نارا واذا استعمل الاتقاء بهذا المعنی عدی بالباء کما فی اتقی بیدہ وعن المعقول من امتناع الجمع بین معنی المشترک ولعل الشیخ لم یقصد التفسیر بل مجرد النکتۃ یا دنی مناسبۃ واللہ اعلم **ف** یہ تفسیر کسی درجہ کی ہو مگر اس سے یہ تو نہایت واضح طور پر معلوم ہوگیا کہ شیخ کا مذاق اباحت سے کسقدر دور ہے جیسے آجکل کے قائلین وحدۃ الوجود کے اسمیں مبتلا ہوجاتے ہیں یعنی شیخ لفظاً اساءت ادب کو بھی گوارا نہیں کرتے فکیف بالاباحۃ اس مقام پر مولانا جامی کی خوب تحقیق ہے فرماتے ہیں وکل واحد منهما کما یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الی اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قبل زکاء النفس وطهارتها وقوع فی الاباحۃ وبعدہ اساءۃ

للادب اھ اور یہی معنی ہیں قول حافظ شیرازیؒ کے ؎ گناہ گرچہ نبود اختیار ما حافظ ❊ تو در طریق ادب کوش کیں گناہ منست ❊ وقولہ نبود اختیار ای فی مرتبۃ التخلیق وان کان بالاختیار ما فی مرتبۃ الکسب قولہ کیں گناہ منست ای فی مرتبۃ الکسب لمحض التعلیم ان لا تذکر مرتبۃ التخلیق اصلا واکتف فی الذکر علی مرتبۃ الکسب فقط آگے تتمہ ہے بیان بعض کمالات آدم کا یعنی) پھر (بعد عطائے خلافت) اللہ تعالیٰ نے آدم کو ان چیزوں پر مطلع کیا جنکو انمیں امانت رکھا تھا اور اس امانت کو اپنی دونوں مٹھیوں میں کیا۔ ایک مٹھی میں تو تمام عالم تھا اور دوسری مٹھی میں آدم اور بنی آدم تھے اور اُن بنی آدم کے مراتب کو آدم کے اندر ہونیکی حالت میں بیان فرمایا (اور اسی طرح عالم کے حقائق کو تفصیلاً بتلایا عبارت میں اسکی تصریح شاید اس لیے نہ کی ہو کہ علت مشترک ہے یعنی تاکہ محل استخلاف پر کافی نظر ہو جاوے لتوقف التصرف علی النظر اور یا یوں کہا جاوے کہ انسان خود جامع ہے حقائق کو ان کا پس انکے مراتب پر اطلاع کرنیکے ضمن میں ان حقائق پر بھی اطلاع ہو گئی اور یہ اشارہ معلوم ہوتا ہے اُس حدیث کی طرف جسمیں دو قبضہ کا ذکر آیا ہے جسکے الفاظ یہ ہیں فقال اللہ ویداہ مقبوضتان اختر ایہما شئت قال (آدمؑ) اخترت یمین ربی وکلتا یدی ربی یمین مبارکۃ ثم بسطہا فاذا فیہا آدم وذریتہ فقال ای رب ما ھؤلاء قال ھؤلاء ذریتک الحدیث رواہ الترمذی فی باب المعوذتین من التفسیر عن ابی ھریرۃ مرفوعاً فی حدیث طویل اس حدیث میں شیخ کے دعوی کا ایک جزو تو منصوص ہے کہ ایک مٹھی میں آدم اور بنی آدم تھے اور دوسرا جزو مسکوت عنہ ہے شیخ کو ذوق سے معلوم ہوا ہوگا اور اسمیں کچھ بُعد بھی نہیں کیونکہ خالی تو وہ بھی نہ تھی اور ظاہر یہی ہے کہ اسمیں مخلوقات تھی اور مخلوقات میں بعد آدم و بنی آدم کے بقیہ عالم بجا بس یہی ہوگا واللہ اعلم اور جب حقتعالیٰ نے مجھکو میرے باطن میں اُس چیز پر مطلع کیا جسکو اس مقتدا والد اعظم (یعنی آدم) میں امانت رکھا تھا یعنی آدم کے کمالات پر مجھکو بھی مطلع فرمایا) تو میں نے اسمیں سے اس کتاب کے اندر اتنا ہی درج کیا جسکی میرے لیے حد مقرر کر دیگئی تھی نہ وہ سب جسپر میں واقف بنایا گیا تھا (یعنی کمالات آدم کو اسمیں منحصر سمجھا جاوے جو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے بلکہ خود میرے علوم متعلقہ بآدم کو بھی مذکور فی الکتاب میں منحصر سمجھا جاوے کیونکہ اس مقدار کو (کہ جسپر میں واقف کیا گیا ہوں نہ کوئی کتاب کافی ہو سکتی ہے اور نہ تمامی عالم جو اسوقت موجود ہے (وجہ یہ کہ عالم الیٰ مالا یتناہی اُسی مودع فی النشاۃ الانسانیۃ کی تفصیل ہے تو اُس مودع کی تفصیل موقوف ہے ہر جزو عالم کی تفصیل پر اور غیر متناہی کی تفصیل کو عالم متناہی کافی ہو نہیں سکتا کذا قال الجامی باقی یہ کہ پھر انکو زمانہ متناہی میں علوم غیر متناہیہ کیسے حاصل ہو گئے سو ممکن ہے کہ اجمالاً حاصل ہوئے ہوں مگر وہ اجمال ایسا ہو کہ اُس سے تفصیل پر قدرت ہو جیسے ہمکو باوجود سلسلہ اعداد کی لاتناہی

اُن کا اجمالی علم ایسا حاصل ہی کہ ہم تفصیل پر پوری قادر ہیں یعنی اگر ہم گننا شروع کریں کروڑ دن ہیں میں بھی کبھی آگے گننے سی عاجز نہوں آگے یہ بتلاتے ہیں کہ میرا مشاہدہ کچھ کمالات آدم ہی کیساتھ خاص نہیں دوسرے علوم کا بھی مشاہدہ ہوا ہی پس (فرماتے ہیں کہ) جن علوم کا مجکو مشاہدہ ہوا ہی کہ جنکو ہم نے اس کتاب میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حد مقرر فرما دینے کے موافق ودیعت رکھینگے یہ علوم ہیں (جنکی یہ فہرست ہی ایک) حکمت آلہیہ فی کلمۃ آدمیۃ اور وہ یہی باب ہی اسکے بعد حکمت نفثیہ فی کلمۃ شیثیۃ پھر فلاں پھر فلاں پھر حکمت فردیہ فی کلمۃ محمدیۃ پس (ان حِکَم میں سے) ہر حکمت کا فص (یعنی محل انتقاش کذا قال الجامی جسمیں وہ معرفت مرتسم اور حاصل ہوئی) وہ کلمہ (یعنی روح نبی کی) ہی جسکی طرف وہ حکمت منسوب کیگئی ہی (یہ نسبت یائے نسبت کا مدلول نہیں اس اعتبار سی تو خود کلمہ اُس نبی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حکمت بلکہ مراد یہ ہی کہ وہ حکمت جس نبی کی نام سی معنون کیگئی ہی یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص نبی ہی جسکو وہ حکمت حاصل ہی اور ہمکو اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جنکا فص یعنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضاف اعتبار میں ہی اُسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر کیا ہی اور شاید اس جملہ سی یہ مقصود ہو کہ یہ علوم اولاً اُس نبی کو حاصل ہوئے ہیں اور وراثۃً دوسروں کو جبتک علوم اُن کی کمالات کی متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں اُنکے اور نفس کو اپنی صفات کا علم حضوری ہوتا ہی پس غیبت ان علوم کی اُن سی جائز نہیں اور گو نفس علم مستلزم تفصیل کو نہیں مگر جسقدر کو مستلزم ہے مقصود بھی وہی ہی باقی تفصیل نہ وہ مقصود ہی نہ وہ مستلزم تفصیل کو ہی کما سیاتی انشاء اللہ تعالے فی الفص الشیثی فلا یرد حصول التفصیل للشیخ وحصول الاجمال للانبیاء عم پس میں نے (اُن علوم غیر متناہی میں سی) صرف اُن ہی پر اکتفا کیا ہی جنکو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہی یعنی اُسی مقدار کی حد پر اکتفا کیا کہ جو ام الکتاب میں (میری لکھنے کی حد) ثابت ہو چکی تھی (ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہی کہ ہر واقعہ کی بنا ہی) پس میں نے اُسی کا امتثال کیا جو (عالم مثال میں) میری لئے مرتسم کیگئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میرے لئے حد مقرر کیگئی اور اگر میں اُس سے زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اُسپر قادر نہوتا کیونکہ اس سی حضرت علمیہ اکا مرتبہ مانع تھا جیسا اوپر کہا ہی علی حدٍ ما ثبت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہی اُسکے سوا کوئی رب ہی نہیں اکہ علوم و اعمال میں تربیت فرماوے، **ف** خلاصہ اس فص کا یہ ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جو صفت مظہریت جامعہ کی دی حکمت اسمیں اُن کا استخلاف تھا۔

تم الفص الاول۔

ع
شار الی کون
... بعباں
ع
شار الی کان
... معبرہا
... علی ما ذکرنا ۱۲

الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوٰۃ جب احقر فصوص الحکم کے باب اول کی شرح لکھ چکا تو خیال ہوا کہ گو کتاب تمامتر قابل شرح ہے لیکن جو اصلی مقصود ہے اس شرح سے کہ شیخ کے کلام میں جو غلط فہمی ہوتی ہے اسکی مضرت سے لوگوں کو بچایا جاوے چنانچہ اس شرح کے خطبہ میں اس مقصود کی تفصیل مذکور ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مضرت گو ایک درجہ میں تمام کتاب کو عام ہے مگر بیّن درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں صرف بعض خاص خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہے تو ضروری الحل ہونے میں ایسے مقامات کا اقدم واہم ہونا ثابت ہوا اور کتاب چونکہ بڑی تھی اسلئے احتمال ہوا کہ اگر کسی خاص عارض کے سبب پوری کتاب کی شرح کی نوبت نہ آئی تو ان مقامات کے غیر حل شدہ رہجانے سے اصلی مقصود فوت ہوجاویگا اسلئے مصلحت معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کردی جاوے پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب محض نافع ہونیکی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کردیجاویگی قدر اصلی مقصود تو حاصل ہوجاویگا اسلئے اسوقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کرکے خاص ایسے مقامات پر لکھا جاتا ہے اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہے اور نام اسکا **الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم** رکھا جاتا ہے اور ہر مقام کی بحث کو ابحاث مستقلہ قرار دیکر ان کو بھی خاص خاص القاب سے ملقب کیا جاتا ہے پس وہ مقامات اس رسالہ کے اجزا ہیں ومن اللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق۔

مقام اول فص آدم کے آخر میں حق تعالیٰ کے لئے اس شعر میں فالکل مفتقر ما الکل مستغنی افتقار الی العالم کا دعوی کیا ہے جو مردود بالنص ہے حل اسکا اسکی شرح میں ہوچکا ہے اور اس فص کا نام بھی مستقل قرار پا چکا تھا اس لئے اس جزو متعلق افتقار کا نام جدا نہیں رکھا گیا

مقام ثانی ملقب بہ بلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولایۃ فص شیثی میں حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک ولی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے مقتبس و مستفید بتلایا ہے اسکا جواب اس عبارت کے حل کرنے سے ہوجاویگا پس اس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے نقل کرتا ہوں۔

فنقول ان العطيات اما ذاتية او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون ابدا الا عن تجل الٰهي والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون ابدا فاذن المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رايت الصور او صورتك فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها فابرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له انه ما راٰه وما ثمه مثال اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلي من هذا واجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب بين بصر الرائي وبين المرآة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه وقد بينا هذا في الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج فما هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلط الامر وانبهم فمنا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى عالم بالله وليس هذا العلم بالاصالة الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكوٰة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوٰة الولي الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكوٰة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوٰة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد

ماذهبنا اليه في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم وفي تابير النخل فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق ما ذكرناه ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرويا فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرى في الحائط موضع لبنتين اللبن من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط والسبب الموجب لكونه راها لبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو اخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فانه اخذ من المعدن الذي ياخذ منه الملك الذي يوحي به الى الرسول فان فهمت ما اشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبي من لدن ادم الى اخر نبي ما منهم احد ياخذ الا من مشكوة خاتم النبيين وان تاخر وجود طينته فانه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين وغيره من الانبيا ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله شرائط الولاية من الاخلاق الالهية في الاتصاف بها من كون الله يسمى بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه فانه الولي الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد للمراتب وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد ولد ادم في فتح باب الشفاعة فعين حالا خاصا ما عمم وفي هذه الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن

ماشفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعین ففاز محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی السیادۃ فی ہذا المقام الخاص فمن فہم المراتب والمقامات لم یعسر علیہ قبول مثل ہذا الکلام یعنی عطیات الٰہیہ دو قسم کے ہیں ایک ذاتیہ دوسرا اسمائیہ (ذاتیہ سے مراد وہ جن کا منشا تجلی جمیع اسماء الٰہیہ کی ہو اسمیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہ ہو اور اسمائیہ وہ جنکا منشا تجلی خاص صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الجامی جیسے وسیع رزق دیا یہ تجلی اسم واسع کی ہے کبھی تنگی کے ساتھ دیا یہ تجلی اسم حکیم کی ہے کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسماء کی تجلی کا فیض ہے اور یہاں ذاتی سے مراد وہ نہیں ہے جسکا منشا محض ذات ہو جسکو فیض اقدس کہتے ہیں بلکہ یہ تجلی فیض مقدس کی ہے کذا قال بالی آفندی اسکو اصطلاحاً ذاتی کہدیا چونکہ اسمیں کسی اسم کی خصوصیت نہیں) سو عطایا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الجامی فاللام للعہد) ہمیشہ تجلی الٰہی سے ہوتی ہیں (تجلی الٰہی سے مراد تجلی حضرت اسم جامع جمیع صفات و اسماء کذا قال الجامی اور یہ تجلی ذاتی ہمیشہ استعداد متجلی لہ کی صورت پر ہوتی ہے (یعنی ایسی صورت پر ہوتی ہے جسکو متجلی لہ کی استعداد مقتضی ہے کذا قال بالی آفندی جب یہ بات ہے) تو (اس صورت میں) متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی اور حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا (مطلب یہ کہ ظاہراً تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجلی کے وقت عبد متجلی لہ نے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہے لیکن واقع میں اس نے حق کا مشاہدہ نہیں کیا اپنا مشاہدہ کیا ہے کیونکہ یہ تجلی جب متجلی لہ کی استعداد کی موافق ہوئی ہے تو اس تجلی کے علم سے اپنی استعداد کی صورت کا مشاہدہ ہوا اور چونکہ ذریعہ اس مشاہدہ کا تجلی حق ہوئی اور ذریعہ مشاہدہ آئینہ ہوتا ہے تو حق تعالیٰ گویا اس مشاہدہ کے لئے آئینہ ہوا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی حق کو نہیں دیکھا) اور ممکن بھی نہیں کہ باوجود اس بات کے علم کے کہ اس متجلی لہ نے اپنی صورت کو صرف (آئینہ) حق میں دیکھا ہے (جیسا کہ ابھی بیان ہوا تو باوجود اس امر کے جاننے کے ممکن بھی نہیں کہ) حق کو دیکھ سکے (وجہ یہ کہ مشاہدہ میں التفات ایک طرف ہوتا ہے تو جب وہ ایک حیثیت خاص سے اپنا مشاہدہ کر رہا ہے تو اس وقت حق کا مشاہدہ کیسے ہوگا) جیسا آئینہ ہے محسوس چیزوں میں جب تم اسمیں دوسری صورتوں کو یا اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس آئینہ کو اس وقت نہیں دیکھتے جس وقت کہ تم کو اس کا علم ہوتا ہے کہ تم نے دوسری صورتوں کو

یا اپنی صورت کو اُس آئینہ ہی میں دیکھا ہو (اُس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ مشاہدہ تامہ نہیں ہو) پس اللہ تعالیٰ نے اس آئینہ کو اسطور پر ظاہر فرمایا کہ اُسکو اپنی تجلی ذاتی کی ایک مثال قائم کر دیا تاکہ متجلی لہ کو معلوم ہو جاوے کہ اُس نے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت و تجلی (ذاتی کذا قال الجامی) کے ساتھ اشبہ ہو اس مثال سے بڑھکر نہیں (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجلی غیر ذاتی یعنی تجلی اسمائی میں حق کا مشاہدہ تامہ ہو جاتا ہو بلکہ یہ حکم تو مشترک ہی بوجہ اشتراک علت کے اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع نہو سکنا ہے پس تخصیص ذکری تخصیص حکم کے لئے نہیں ہو بلکہ تجلی اسمائی میں چونکہ تجلی جامع نہیں ہے وہاں مشاہدہ تامہ حق کا احتمال پہلے ہی سے نہیں تجلی ذاتی میں جسکا احتمال تھا اس لئے اُسکی نفی کر دی ہذا ما ذقت واللہ اعلم) اور (اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو) جسوقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کر لو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعًا نہ دیکھ سکوگے (یہاں صورت سے نگاہ ہٹا لو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جماؤ تو دیکھ سکوگے وجہ یہی ہو کہ ایک مشاہدہ اور معین ابصار ایک معین وقت میں صرف ایک ہی عین مشہود کے ادراک کی گنجائش رکھتا ہو کذا قال الجامی) حتی کہ بعض لوگونکو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا تو وہ اسطرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رائی کی بصر اور مرآۃ میں یہ اس شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہو اور بات وہی ہو جو ہمنے کہی اور ہم اسطرف گئے وقد بینا ھذا فی الفتوحات المکیۃ (کہ رائی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جسوقت صورت کو دیکھ رہے ہو اُس وقت باوجود حجاب نہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب نہونے کی تصریح تو نہیں مگر جب آئینہ نظر نہ آنے کی وجہ حصر کے ساتھ بیان کر دی اور وہ وجہ حجاب نہیں تو حجاب کی نفی خود ہو گئی اگر حجاب ہوتا تو صرف توجہ کے منصرف کرنے سے وہ حجاب کہاں چلا گیا کیونکہ جس صورت مرئیہ کو حجاب کہا ہو وہ صورت تو اب بھی مرئی ہے غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے، اسی لئے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے اور یہاں ذات حق کو کہ مشابہ آئینہ کے ہو صورت متجلی اسے قطع نظر کر کے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ یہاں مشاہدہ کی صورت صرف یہی ہو کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت

یہی ہی کہ صورت کا مشاہدہ ہو یہ نہوگا تو کچھ بھی نہ رہیگا) اور (یہی معنی ہیں قول آئینہ کے کہ) جب تمکو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذکور) کا ذوقی ادراک ہو جاوی تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق ہوگیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس سے آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھے تو اسمیں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا ابھی بیان ہوا کہ وہ تیرے لئے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہی) اور انکی جو رؤیت (خاصہ) اپنے اسماء کی متعلق ہے اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس رؤیت اسماء کی گویا یہی تفسیر ہے) اسمیں تو اس کا آئینہ (اور مظہر) ہی (جیسا اپنے محل میں متقرر ہی) اور وہ اسماء اسکے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہوگیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہی) پس (اسکی ذات میں مرائیت و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر) امر مختلط اور مبہم ہوگیا (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات وافعال کیساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمائز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآیت کی ہی کہ وہ صفت ہی اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہی اور صفت عین ہی ذات کی اور فعل باوجود اس کی طرف منسوب ہونیکے عین نہیں ذات کی تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اس کو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھکر اس سے تنزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ بہت شفاف ہی کہ نظر نہیں آتا مگر اس کو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اسمیں نظر آنے لگے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہی تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہی چنانچہ ظاہر بھی ہی اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہی کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ بھی ہی چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہوگئے ناواقف آدمی کو خلط ہو سکتا ہی کہ اسمیں کونسا اعتبار اصلی ہی اور کونسا اعتبار غیر اصلی پس وہ اگر اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح اداکیا ہی ۔ ؎ رق الزجاج ورقت الخمر ۔ فتشابها فتشاکل الامر

فکانما خمر ولا زجاج   وکانما زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہے کہ اپنے (عین) علم (کی حالت) میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اُس زجاج کا من وجہ علم ہے لیکن تمائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہونا ادراک یعنی مدرک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبۂ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اُسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اُس تمائز کو بھی بیان نہ کریگا) بلکہ اُس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دیگا جیسا اُس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اس کو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمائز کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہو اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے اُنمیں کسی سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب اُن کو تمائز ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمائز ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے اعلیٰ درجہ کا عالم باللہ ہے اور یہ علم (مذکور کہ علوم ولایت سے ہے بالاصالۃ صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالۃ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے اور شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے اور خزائن اسرار الکلم میں بعض شارحین سے نقل کیا ہے ان من جاء بعدہ من امتہ تحصل لہ مرتبۃ خاتم الاولیاء ھو ایضاً خاتم الاولیاء ولا یقدح تعدد الاشخاص اذا کانت المرتبۃ واحدۃ ولو کانت الاشخاص بلا نہایۃ فی العدد فالخاتم الاولیاء مرتبۃ فی الختمیۃ لا ان کان بالزمان ولا اثر لہ اھ اور اسی میں قیصری سے نقل کیا ہے فلما کان شان النبوۃ والرسالۃ ماخوذا من مقام خاتم الرسل انختمت مرتبتہا وبقیت مرتبۃ الولایۃ لانہا غیر منقطعۃ فنظہر ہذہ المرتبۃ فی الاولیاء بحسب الاستعدادات التی کانت لہم شیئاً فشیئاً الی ان تظہر بتمامہا فیمن ھو مستعد لہا وھو المراد بخاتم الاولیاء اھ اور اسی میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبد القادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین عربی کو

خاتم بطور نیابت اور اُسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضؓ کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی کہا ہے اور شیخ رضؓ کا خواب دیکھنا مرجح قول اول کا اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خواب دیکھنے میں بھی تعدد ممکن ہے نیز خاتم الاولیا ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ بھی ثابت نہیں گو اصل اشکال کے دفع کی پھر بھی ضرورت رہیگی مگر خصوصیت خالص ان کے دعوی پر یہ رد تو جاتا رہیگا اور تعدد منافی توسط بھی نہیں ممکن ہے کہ یہ توسط من وجہ سب کے لئے ثابت کیا جائے اور خاتمیت بھی منافی تعدد نہیں ممکن ہے کہ خاتمیت ان اولیاء کی اضافی ہو یا خاتم کے معنی من ختمت علیہ الکمالات ہوں نہ کہ من لا یکون بعدہ ولی بہذہ الدرجۃ اور بالاصالۃ جو کہا ہے عام ہے اصالۃ حقیقیہ و اصالۃ اضافیہ کو جیسا کہ عنقریب معروض ہوگا) اور اس علم (وشہود) کو (علی ما قال الجامی فی المرجع فلا یثبت ہذا الحکم لنفس الولایۃ) کوئی نبی و رسول نہیں جانتے مگر مشکوٰۃ رسول خاتم سے اور (اسی طرح) اُس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوٰۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل کی اصالۃ باعتبار تمام انبیاء کے ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالۃ باعتبار اولیاء کے ہے پھر یہ کہ ان دونوں میں ایک دوسرے کا اعتبار سے اصالت ہے یا نہیں تو ظاہر بات ہے کہ خود قواعد شرعیہ سے بھی اور خود شیخ رضؓ کی آئندہ قریب آنیوالی تصریح سے بھی وھو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم صاف واضح ہے کہ آپکی اصالۃ خود خاتم الاولیاء کے اعتبار سے بھی ہے پس آپکی اصالۃ حقیقیہ ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالۃ اضافیہ اور یہ محض ظاہر کے اعتبار سے ہے اور آئندہ عبارتیں اسی پر محمول رکھی جاوینگی ورنہ حقیقت میں غور کیا جاوے تو یہاں واقع میں دو مشکوٰۃ ہی نہیں صرف ایک مشکوٰۃ خاتم الرسل ہی کی ہے اُسی کا ایک لقب مشکوٰۃ خاتم الاولیا ہے پس وہ مشکوٰۃ ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم الرسل کہلاتی ہے اور ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم الاولیا کہلاتی ہے اسکی ایسی مثال ہے کہ اولیاء امت محمدیہ ﷺ میں سے بعضے قدم موسیٰ پر کہلاتے ہیں بعضے قدم عیسیٰ پر حالانکہ ظاہر اور متیقن ہے کہ یہ سب قدم محمدی پر ہیں نہ کہ موسائی اور عیسائی تو حقیقت اسکی بھی یہی ہے کہ یہ ایک اصطلاح ہے جیسا وجود واجب کے مراتب میں سے ایک مرتبہ یعنی وحدت حقیقت محمدیہ کہلاتی ہے اور ایک مرتبہ یعنی واحدیت حقیقت آدم کہلاتی ہے اور مراد اس سے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آدم علیہ السلام کی ذات نہیں محض اصطلاح ہے اسی طرح قدم موسیٰ و عیسیٰ بھی ایک اصطلاح ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کی ایک شان جسکے اعتبار سے آپ کمالات موسویہ کے جامع ہیں حقیقت موسویہ کہلاتی ہے اور ایک شان جس کے

اعتبار سے آپ کمالات عیسویہ کی جامع ہیں حقیقت عیسویہ کہلاتی ہے پس ان شانوں سے مستفیض ہونا یہ قدم موسیٰ یا عیسیٰ پر ہونا کہلاتا ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ شان کمال ولایت جس سے تمام اولیاء امم بھی اور خود حیثیت ولایت سے انبیاء و رسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت بوجہ احاطہ جمیع مراتب و شعب ولایت کے ختم ولایت کہلاتی ہے اور جس طرح ان شیون کے مظاہر کاملہ موسیٰ علیہ السلام و عیسیٰ علیہ السلام ہیں اسی طرح اس شان کے مظاہر کاملہ خاتم الاولیاء کہلاتے ہیں جس میں سب انبیاء بھی آگئے مگر چونکہ ان کا اس سے بھی بڑا لقب ہے اس لئے اس لقب کا ان پر جاری کرنا سوء ادب ہے اور عیسیٰ علیہ السلام پر جو اس کا اطلاق ہوا ہے تو اس وجہ سے کہ ان میں ایک حیثیت امتی ہونے کی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا استفادہ اولیاء سے من حیث الولایۃ بھی لازم نہیں آیا اور ظاہراً استفادہ مضر نہیں اور آئندہ کی عبارتوں کو اگر اس حقیقت پر حمل کرنے سے آبی سمجھا جاوے تو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ وہ حمل علی الظاہر علی سبیل التنزل ہے اور اسی مضمون کو دوسرے عنوان سے دوسرے شارحین نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ مولانا جامی اس قول آئندہ حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء کی شرح میں فرماتے ہیں التی ہی مشکوۃ ولایۃ الرسول الخاتم والا لم یصح کلا الحصرین معا حصر رویۃ المرسلین اولا فی مشکوۃ خاتم الانبیاء وحصرہا ثانیا فی مشکوۃ خاتم الاولیاء فمشکوۃ خاتم الانبیاء ہی الولایۃ الخاصۃ المحمدیۃ وہی بعینہا مشکوۃ خاتم الاولیاء لانہ قائم بمظہریتہا اھ یقول الاحقر ما احسن الاستدلال بعدم صحۃ الحصرین فسبحان اللہ والحمد للہ اور بالی آفندی ولا ینافض ماذہبنا الیہ کے تحت میں بضمن ایک کلام طویل کے جو قابل ملاحظہ ہے فرماتے ہیں فتابعیۃ ختم الرسل بختم الاولیاء تابعیۃ صاحب القوی قواہ فی اخذ مراداتہ وکذلک صاحب الاسباب تابع لاسبابہ بتحصیل بعض افعالہ فکان خاتم الاولیاء مرتبۃ من مراتب ختم الرسل وہو معنی قولہ وہو حسنۃ من حسنات ختم الرسل وہو معنی بقولہ فما یلزم الکامل الخ وبہ اخذ من خزینۃ الحق کما اخذ علی جبرائیل علیہ السلام علم الشرائع وہو مفضل علی جبرائیل بالنص الالہی والنص اطلاقہ فلزم انہ مفضل علیہ من کل الوجوہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل علی خاتم الاولیاء فی ذلک الوجہ (الخ) لتحقق النص علی جمیع الوجوہ فخاتم الاولیاء خادم

لیختم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن اھ آگے حصر مذکور پر تفریع ہی یعنی (یہاں تک کہ
رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں
کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع
ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعضے نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی
اخبار عن الحقائق الغیبیۃ) پس مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت سی اس علم مذکور کو جو جانتے
ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کی مشکوٰۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو
اور اولیاء جو اُن سی کم ہیں اُنکا تو کیا حال ہوگا (یہ بمنزلہ نص کے ہی کہ یہ رویت و استفادہ عالم ارواح
میں ہی اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہمعصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے
ہو سکتا ہی پس لامحالہ عالم ارواح پر محمول ہوگا جسکی صورت یہ ہوگی کہ عالم ارواح میں تمام انبیاء علیہم السلام
کی ارواح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سی مستفیض ہوتی ہیں۔ نبوت میں تو آپ کی شان
نبوت سی اور ولایت میں آپ کی شان ولایت سی آپ کی اس شان نبوت کا نام ختم نبوت ہی اور آپکی
اس شان ولایت کا نام ختم ولایت ہی مگر شان نبوت میں مستفید ہونیوالی تو صرف انبیاء کی خاص جماعت
تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونیوالی انبیاء کے علاوہ عام اولیاء بھی تھے اسلئے نبوت کا سلسلہ تو
اس خاص جماعت تک محدود رہا اور فیض ولایت قیامت تک رہیگا پھر ان مستفیدین فی الولایت
میں بعضے وہ بھی ہیں جو خاتم ولایت کہلاتے ہیں پس اگر حقیقت لیجاوے جسکو میں اوپر عرض کر چکا ہوں
تب تو ان خواتم الاولیاء کا توسط بھی آپکی اور انبیاء کی ارواح میں ضروری نہیں اور اگر ظاہر پر محمول کیا
جاوے جیسا بعض عبارات سے مابعد میں مستفاد ہوتا ہی تو یہ کہا جاویگا کہ عالم ارواح میں جو علوم انبیاء کو فیض ولایت
آپ سے پہونچا اُسمیں سی بعض علوم ولایت میں اُن خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط تھیں جسطرح حق تعالیٰ
سے جو آپ تک وحی آئی اُسمیں جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں قالاً بھی اور حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے
لگاکر دبایا کہ تحمل وحی کا فیض پہونچا دیں مگر چونکہ یہ توسط محض سفارت تھا اسلئے باوجود اس کے
آپ جبرئیل علیہ السلام سے یقیناً افضل ہیں راز اسکا یہ ہی کہ محض توسط موجب تفضیل واسطہ نہیں ہے
پس اول تو احتمال ہی کہ اس توسط میں اختیار روح خاتم الاولیاء کو دخل ہو نہ ارواح انبیاء کو اور
ظاہر عالم غیب میں توسط اضطراری ہی ہی کیونکہ اختیار کی ظاہر حکمت ابتلاء و تکلیف ہی اور وہاں ابتلاء

وتکلیف نہیں ہے پس یہ توسط اضطراری ایسا ہوگا جیسا شمس اپنی حرکات خاصہ سے بواسطہ اوقات نماز کے آنے کے اور انبیاء و اولیاء کے نماز ادا کرینگے خاص فضائل و قرب الی اللہ میں ترقی کرنیمیں متوسط ہوگیا تو کیا آفتاب افضل الخلائق سے افضل ہو جاویگا اور اگر اس افادہ میں مفید کے افعال اختیاریہ کو بھی دخل ہو تب بھی موجب تفضیل نہیں جبکہ وہ علم مقصود بالذات نہو چنانچہ علوم نبوت کے سامنے علوم ولایت مقصودیت کا درجہ نہیں رکھتے خصوص جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت سے پس اسکے علوم بھی افضل ہوں گے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصودیت و غیر مقصودیت کی بنا پر خضر علیہ السلام کو موسی علیہ السلام سے افضل نہ کہیں گے اور اگر علوم مقصود بھی ہوں تب بھی توسط موجب تفضیل نہیں جب تک خصوصیات خاصہ منضم نہوں کیا معلوم نہیں کہ حضرت عیسی علیہ السلام تک جو قرآن و حدیث پہونچے گا اُسمیں رواۃ کا توسط ہوگا تو کیا عیسی علیہ السلام پر اُن کو فضیلت حاصل ہوگئی احادیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک آیت بھولی ہوئی یاد آگئی رواہ الشیخان و ابوداؤد اور اس حدیث کے متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم مبحث پر نقل کیا جاویگا اور وہ قرأت فعل اختیاری تھا تو کیا وہ صحابی آپ سے افضل ہوگئے اور بعض نظائر اسکے خود شیخ کی کلام میں آگے آتے ہیں اور وہاں ہی مدار فضل کو بھی بیان کرینگے بقولہ وانما نظر الرجال الخ اب وحشت کی یہ بنا تو جاتی رہی کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور یہی بنا تھی شیخ سے سوء ظن کی اب صرف یہ امر رہگیا کہ خود اس توسط کی کیا دلیل ہے تو دلیل اسکی شیخ کا کشف ہے جس پر نہ ایمان لانا فرض ہے اور نہ زبردستی اُسکو معارض نص قرار دیکر اُسپر طعن کرنا جائز ہے چنانچہ احقر نہ اس کشف کی صحت کا معتقد ہے بلکہ طبعاً اس سے وحشت قلب میں پاتا ہے مگر ساتھ ہی شیخ کے ساتھ گستاخی کو بھی قبیح اور موجب حرمان سمجھتا ہے ممکن ہے کہ شیخ کو اس خیال میں کسی خاص سبب سے غلط فہمی ہوئی ہو واللہ اعلم

آگے جواب ہے ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا متبوع کیسے ہو جاویگا اسکا جواب دیتے ہیں کہ (خاتم الاولیاء اگرچہ تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اُسکے مقام مذکور میں قادح (اور اسکے منافی) نہیں اور جو دعوی ہم نے کیا ہے اُسکے متناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا کہ دوسرے اعتبار سے اعلی ہے) اس اعلی سے مراد افضل نہیں بلکہ مطلق تقدم مثل تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم والدین کے وجود

ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلال رضؓ کا تقدم مشی الی الجنت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں مکشوف ہوا۔ آگے اسی استبعاد مطلق تقدم کو منقول صحیح سے دفع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں) اور ہماری ظاہری شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئی ہیں جو ہماری (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہٍ فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل فضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئی ہیں) حضرت عمر رضؓ کی فضیلت میں اساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تابیر نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں مصرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں اور ہر مرتبہ میں تقدم ہی ہوا کرے اور (حقیقت شناس) مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (وعدم تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر اُن کا مطلوب ہے باقی حوادث اکوان سو ان کے قلوب کو ان سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس اشتراک کی علت سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کا اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو اسمیں بھی تقدم دلیل فضیلت نہیں پس یہاں سے وہ شبہ ساقط ہو گیا جسکو مولانا جامی نے مع جواب کے کہ وہ جواب اس درجہ کا نہیں اس عبارت سے نقل کیا ہے فان قیل متبوعیۃ خاتم الاولیاء لخاتم الانبیاء فی حقائق الولایۃ تقدم فی رتب العلم باللہ لا فی العلم بحوادث الاکوان فکیف یصح ادعاہ الشیخ رضؓ من متبوعیۃ خاتم الاولیاء لخاتم الانبیاء فان خاتم الانبیاء مقدم علی الکل فی رتب العلم باللہ قلنا الخ۔ اور دلیل سے ثابت ہے کہ علوم نبوت کے مقابلہ میں علوم ولایت غیر مقصود ہیں کما قال الجامی فخاتم الاولیاء وان کان لہ التقدم فی ھذا الوجہ من رتب العلم باللہ لکنہ تابع لخاتم الرسل فی رتبۃ من رتب العلم باللہ وھو علم الشریعۃ الشریفۃ علی کل رتبۃ من رتب العلم باللہ وعلی علم خاتم الاولیاء الذی اخذہ من الرسول الی قولہ وھذا العلم (ای علم التشریع) افضل واعلی من العلم اللدنی اھ اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب عبد کا حق کیساتھ تو جن علوم کو اسمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو اسمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی

کہ کن علوم کو اسمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے اُن کو اس
قرب میں دخل ہے ورنہ اُن کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے
اور حق تعالیٰ عبث سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا اُن کو اس قرب میں دخل نہیں
ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آویگا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم لدنیہ کی تحصیل کا ہمکو
کہیں امر نہیں وہ تو خود علوم شرعیہ پر عمل کرنے کا ثمرہ غیر لازمہ ہے اور علوم شرعیہ کی تحصیل کا ہمکو امر ہے
پس معلوم ہوا کہ علوم شرعیہ کے سامنے علوم لدنیہ غیر مقصود ہیں پس اسمیں اگر کسی کو تقدم بھی ہو جاوے
تو دلیل فضل نہیں اور یہاں جس علم باللہ کا ذکر ہے اسکے حصول کو ظاہر ہے کہ قرب میں ذرا بھی دخل نہیں جیسا کہ رعایا کو بھی
بادشاہ کو ان صفات کے اعتبار سے جاننا ضروری ہے جن کو تعلق حکومت سے ہے اگر فرض کیا جاوے کہ دو شخص بادشاہ
کے پاس ایسے وقت پہنچیں کہ اُسکے سامنے آئینہ رکھا ہے اور اُس آئینہ میں ایک خال نظر آ رہا ہے ان دو شخصوں میں اختلاف
ہوا کہ یہ خال چہرہ کا ہے یا اس آئینہ میں کوئی نقطہ ہے اور اس اختلاف میں صحیح قول ایک ہی کا ہوگا لیکن دیکھنے کی
بادشاہ کی رضا و عدم رضا میں اس علم یا جہل کو کیا دخل ہوا اور یہی سبب ہے کہ حضرات صحابہ و سلف نے ایسے علوم میں
کبھی کلام نہیں کیا اور چونکہ یہ مسئلہ کہ مطلق تقدم دونی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتم بالشان تھا اُسکے سمجھنے کی
تاکید کرتے ہیں یعنی) پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے عہ سمجھ لو (آگے خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء کا تشا
بعض آثار میں بیان کرتے ہیں) اور (فرماتے ہیں کہ) جب عہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (جیسا کہ خواب میں
دیکھا تھا) اینٹوں کی دیوار سے تشبیہ دی (وجہ تشبیہ محیط ہونا ہے اوضاع شرعیہ و اسرار لدنیہ کو اور ہر نبی گویا اس قصر نبوت
کا جزو ہے اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئے کذا قال الجامی) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی بجز ایک اینٹ کی موضع کے اور وہ
اینٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے (غرض جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خواب دیکھا اور خاتم الاولیاء
کو خاتم الانبیاء سے مناسبت تھی اسلئے ضرور ہے کہ وہ بھی ایسا ہی خواب دیکھیں) مگر اتنی بات (میں فرق) ہے کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم تو اُس اینٹ کو صرف ایک ہی اینٹ دیکھیں گے اور رہا خاتم الاولیا تو یہ خواب دیکھنا تو اُسکو ضرور ہے
اسلئے وہ بھی اُس دیوار کو دیکھیگا جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو تشبیہ دی ہے (چنانچہ
فتوحات میں اپنا یہ خواب دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا مذکور ہے کذا قال الجامی و بالی آفندی) اور وہ
(خواب میں) دو اینٹ دیکھیگا کہ بدون انکے وہ دیوار ناقص ہے اور وہ دیوار دو اینٹوں سے کامل ہوگی ایک اینٹ تو
سونے کی دیکھیگا) اور یہ دیوار ولایت ہے جیسا خود آگے کہتے ہیں وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن

عہ اقرب نبہ الامر کما اختارہ بالی آفندی ۱۲ منہ

عہ جواب ما یقال ان علیہ فلا یہ من جزء الرؤیا ویجعل الانبیاء بین الشرع والاسرار ماخوذ من تقدمہ صلوۃ یعنی وبیان ثبتہ ان فی الحقیقۃ ۱۲ منہ

نہ اس وجہ سے کہ ولایت افضل ہے بلکہ اس وجہ سے جسکو مولانا جامی رحمہ نے لکھا ہے فان الولایۃ کما انہا لیست قابلۃ
للتغیر بالنسبۃ الی الزمان بوجہ من الوجوہ عما ھو علیہ فکذلک الذھب اھ) اور ایک اینٹ چاندی
کی اور یہ صورت نبوۃ کی ہے جیسا خود آگے کہتے ہیں (نہ تابع لشرع خاتم الرسل فی الظاہر وھو موضع اللبنۃ
الفضیۃ۔ نہ اس وجہ سے کہ نبوت مفضول ہے بلکہ اس وجہ سے جسکو مولانا جامی نے لکھا ہے لان النبوۃ کما انہا قابلۃ
للتغیر بالنسبۃ الی الازمان فکذلک الفضۃ اھ اور خواب میں ادنی مشارکت فی الاوصاف کافی ہوتی ہے
سو ضروری بات ہے کہ وہ خاتم الاولیاء اپنی ذات کو ان دونوں اینٹوں کی جگہ میں لگا ہوا دیکھیگا پس یہی خاتم الاولیاء
وہ دو اینٹیں ہوگا جس سے وہ دیوار مکمل ہوگی (اور احقر اپنے ذوق سے کہتا ہے کہ خاتم الانبیاء کے خواب کی دیوار اور خاتم الاولیاء
کی دیوار ایک ہی چیز کی صورتیں نہیں ہیں تاکہ شبہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کشف ناتمام تھا اور ولی کا اتم ہے
بلکہ وہ پہلی دیوار قصر نبوت کی ہے اور اسمیں ایسی ذات باقی ہے جسمیں صرف متبوعیت ہی کی شان ہے کیونکہ آپ
متبوع مطلق ہیں حتی کہ جس علم میں رسل کا اور آپ کا بھی من حیث الولایت خاتم الاولیاء سے آخذ ہونیکا دعویٰ
کیا جاتا ہے وہ بحیثیت ولایت کی خود آپ ہی سے مستفاد ہے کما ستعلم عنقریب پس آپکے متبوع مطلق ہونے
میں کوئی خدشہ نہیں اور یہ شان ایک ہے اسلئے اسکی وحدت ایک اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئی اور
دوسری دیوار ولایت کی ہے اور اسمیں ایسا خاتم باقی ہے جسمیں دو شانیں ہیں ایک شان ولایت کی
یعنی معاملہ جو فیما بینہ وبین اللہ ہے اور ایک شان تابعیت للشرع النبوی کی اور گو وہ ولایت خود اسی
تابعیت کا ثمرہ ہے مگر پھر بھی تعدد تو ہے پس یہ دو شانیں دو اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئیں حتی کہ اگر حضور
اس دیوار کو دیکھتے تو آپ بھی دو ہی اینٹ دیکھتے کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی ایک ولی کی ہوتی اسی طرح
اگر وہ ولی اس دیوار کو دیکھتا تو ایک اینٹ دیکھتا کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی نبی کی ہوتی۔ یہ میں نے اپنے ذوق سے
لکھا تھا مگر الحمد للہ اسکے بعد بالی آفندی کی یہ عبارت ملگئی فکان الحائط فی حق ختم الرسل حائط
النبوۃ واما فی حق خاتم الاولیاء فحائط الولایۃ اھ ملخصا آگے اسکا سبب بتلاتے ہیں کہ دو اینٹیں
خواب میں کیوں دیکھیگا پس فرماتے ہیں) اور وہ سبب جو اس (مطلق) اینٹ کو (فلا یعود الضمیر الی اللبنۃ
حائط النبوۃ بل لجنس اللبنۃ المتحقق فی مادۃ لبنتین) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب ہے یہ ہے کہ (اس
شخص) میں دو صفت ہیں ایک یہ کہ) یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (یہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے
جو بمعنی غیب کے ہے نہ کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر مرکب ہے ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال

قلبیہ ہے اور اتباع اُس ولی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہے اُسکے ظاہر میں بھی اور اُسکے باطن میں بھی پس اس سے کوئی ملحد گنجایش باطل کی نہیں نکال سکتا) اور یہی اتباع فی الظاہر موقع ہے خشت سیمیں کا اور وہ موضع خشت سیمیں کا شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جنمیں وہ اُس رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اُسمیں ایک دوسری صفت ہے کہ) وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ سے وہ احکام بھی لیتا ہے کہ جن میں وہ صورت ظاہرہ کے اعتبار سے (اُس رسول کا) متبع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلا واسطہ اسکو القا ہوتے ہیں مگر حجت نہیں اور خود یہ القا بھی مشروط ہے اتباع شرع کے ساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا اور تکلیف قبل ہی القا ہونے لگا اور یہ صفت ولایت کی ہے پس اسمیں دو صفت ہوئیں اسلئے اسکو دو اینٹیں نظر آوینگی (کیونکہ وہ ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھیگا جس حالت پر وہ امر واقع ہے اسلئے ضرور ہوا کہ وہ اُس حائط کو اسی طرح دیکھے گا کہ اسمیں دو اینٹوں کی کمی ہے (جسکی تعبیر یہ ہے کہ قصر ولایت میں ایک خاتم ہونیوالا ہے جسمیں دو صفتیں ہیں) اور یہ اجفد فی اسہ موضع خشت زریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ یہ خاتم الاولیا، (علوم کو جنمیں سب علوم آگئے) اُسی معدن سے لیتا ہے جہاں سے وہ فرشتہ لیتا ہے جس کے ذریعہ سے رسول کیطرف وحی بھیجی جاتی ہے (اور وہ معدن حق تعالیٰ ہے یعنی بلا واسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کے اُسکا قطع یا عمل اُسکو بھی جائز نہیں اور جب خود احکام شرعیہ کو بھی بلا واسطہ اُس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولیٰ جیسے علوم ذوقیہ و کشفیہ جنکو جمہور کے نزدیک ہر رسول بھی من حیث الولایت براہ راست حق تعالیٰ سے لے سکتا ہے اور شیخ اُن کیلیئے بھی توسط کے قائل ہیں آگے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پس تم سمجھ گئے ہو جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے (کہ ولی کامل علوم کو حق تعالیٰ سے براہ راست لیتا ہے مگر پھر بھی متبع رسول کا ہونا ضروری ہے) تو تم کو بڑا نافع علم حاصل ہوا (کہ نبی کے اتباع کا لزوم کسدرجہ ثابت ہوا اب تمام تحقیق کے خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں) پس جتنے نبی آدم علیہ السلام سے لیکر (اور خود آدم علیہ السلام بھی کذا قال الجامی رح) آخری نبی (یعنی عیسیٰ علیہ السلام تک ہوئے ہیں انمیں کوئی نبی ایسا نہیں جو بجز مشکوٰۃ خاتم النبیین کے علوم کو کسی اور جگہ سے لیتے ہوں گو آپ کا وجود عنصری (سب سے) متاخر ہوا لیکن آپ اپنی حقیقت (روحانیت) کے درجہ میں موجود تھے اور یہی معنی ہیں آپ کے اس ارشاد کے کنت نبیا وادم بین الماء والطین دوسرے انبیا صرف مبعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے ہیں (مطلب یہ کہ جو کام ہے نبی کا کہ فیوض و برکات خاصہ کا اعطا کرے آپ عالم ارواح میں سب انبیا پر کرتے تھے بخلاف دوسرے

انبیاء کو اُن سے یہ افاضہ عالم ارواح میں نہیں ہوا) اور یہی شان خاتم الاولیاء کی ہے کہ وہ ولی ہو چکا تھا جب کہ آدم ماء و طین میں تھے (یعنی عالم اجسام میں نہ آئے تھے گو عالم ارواح میں تھے) اور ولایت کیساتھ بھی موصوف تھے اگرچہ علوم ولایت میں کہ نفس ولایت میں بزعم شیخ اُنکے لئے خاتم الاولیاء کا توسط بھی تھا) اور دوسرے اولیاء جو ہیں وہ اسوقت ولی ہوئے جب شرائط ولایت کو حاصل کرلیا، اور وہ شرائط اخلاق الٰہیہ کے ساتھ متصف ہونا ہے کہ حق تعالیٰ کا نام بھی ولی حمید ہے (پس اور ولی تو دنیا میں آکر ولی بنتے ہیں اور خاتم الاولیاء عالم ارواح میں ولی تھا یعنی القاء علوم ولایت کا کرتا تھا جو موقوف ہے اُنکے حصول پر جو موقوف ہے تلقی عن اللہ پر جو موقوف ہے ولایت پر جیسا کہ ظاہر ہے پھر وہ القاء خواہ اضطراری ہی سہی ہو مگر ان مقدمات سے ولایت کا حصول ثابت ہو گیا کیونکہ القاء گو اضطراری ہو مگر بدون تلقی کے تو نہیں ہو سکتا آگے وہی حکم عام جو سب پیغمبروں کی نسبت کیا تھا حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوٰۃ خاتم الاولیاء اُسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی لکھتے ہیں جسکو نقل کرتے ہوئے بھی اور پیغمبروں کی نسبت لکھنے سے بھی زیادہ ہاتھ تھراتا ہے دل کانپتا ہے مگر یہ نقل بھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کے حق کیلئے ہے کہ آپکے ایک متبع کو کوئی بُرا کہے اُسکے کلام کی حقیقت کو سمجھکر گو قبول بھی نہ کرے باقی رہی بےادبی اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ؎

بے ادب تر نیست زو کس در جہاں   با ادب تر نیست زو کس در نہاں

پس (کہتے ہیں کہ) خاتم الرسل کی نسبت ختم ولایت کے ساتھ ولایت کی حیثیت سے وہی نسبت ہے جو اُسکے ساتھ اور انبیاء اور رسل کو ہے کیونکہ آپ ولی بھی ہیں (جیسے کہ) رسول (اور) نبی بھی ہیں (قال الجامی الولی باعتبار باطنہ الرسول باعتبار تبلیغ الاحکام والشرائع النبی باعتبار الانباء عن الغیوب والتعریفات الالٰہیہ ولکن بواسطۃ الملک) اور خاتم الاولیاء ولی بھی ہے (اور شرائع واحکام میں خاتم الرسل کا) وارث بھی ہے اور ولی ہونے کی حیثیت سے علوم کو اصل (معدن) سے لیتا ہے (اور) مراتب (مقامات) کا مشاہدہ کرنیوالا بھی ہے (تو ولایت دونوں میں مشترک ہے اور خاتم الاولیاء کا توسط باعتبار بعض علوم کے مطلقاً ولایت میں واقع ہے اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اُس علم مذکور کے اعتبار سے واسطہ ہوگا **ف** اب اسوقت بالکل اخیر میں ایک مضمون کے دیکھنے سے ذرا توحش کم ہوا سمجھ میں یہ آیا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو نبوۃ پر تفوق ہو مگر علوم ولایت بمقابلہ علوم نبوت کے اتنا بڑا کمال نہیں جسمیں غیر نبی کو نبی پر تقدم نہ ہو سکے بلکہ ان دونوں میں ایسی ہی نسبت ہے جیسے وضو اور نماز میں نبی میں ولایت شرائط نبوت سے ہے پس اگر امتی سفر میں حضور کے ساتھ ہو اور نماز کے

وقت پانی کی تلاش میں نکلے اور جب پانی ملجاوے اوّل خود وضو کرے پھر پانی لاکر نبی کو وضو کراوے مگر جب جماعت کا وقت آوے نبی کا مقتدی بنجاوے تو اس تقدم فی الوضوء یا توسط فی صب الماء سے کسی کو تفضیل یا مساوات کا شبہ بھی نہیں ہوتا یہی حال ہے ولایت کا نبوت کے مقابلہ میں پھر نبوت میں نبی ہی مقدم ہے جیسا نماز میں نبی امام بنائے گئے یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کسی آیت کا علم نبی کے حافظہ میں ہے اور اسکے ادنی خادم کے حافظہ میں رہ جاوے جیسے اوپر حدیث گذری ہے تو جو شخص حفظ قرآن کو اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھا ہوا ہے وہ تو یہ سنکر سخت متوحش ہوگا جیسے عوام الناس یہ سنکر کہ فلاں واقعہ کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منفی کیا جاتا ہے متوحش ہوتے ہیں اور اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص سمجھتے ہیں یا جیسا مجھسے میرے ایک دوست نے حکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثناء تقریر میں اسکے منہ سے نکلگیا کہ ایکبار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نعلین شریفین کو کوئی گندگی لگ گئی لوگ انکے مارنے کو طیار ہوگئے تو ان کے نزدیک طہارت نعلین اتنا بڑا کمال ہے کہ اسکی نفی کو موجب نقص سمجھے مگر جسکو اس واقعہ کے علم کا یا طہارت نعلین کا درجہ معلوم ہوگا وہ متوحش نہ ہوگا بلکہ دلیل کا اتباع کریگا اگر دلیل قوی بلا معارض ہے اس کا قائل ہوگا اگر ضعیف بلا معارض ہے اسکا احتمال رکھیگا اور اگر ضعیف مع المعارض ہے اگر معارض قطعی ہے اسکو قطعاً رد کریگا اگر معارض قطعی یا نہیں ظنی الدلالۃ ہے اسکو ظناً رد کریگا پس ہم لوگ تو خود علوم ولایت کو بہت بلند پایہ پہونچا ہوا اعتقاد کر رہے ہیں اسلئے ایسے مضمون سے وحشت ہوتی ہے اور اگر اسکے درجہ میں سمجھا جاوے جیسا شیخ سمجھے ہوئے ہیں تو اس کو وحشت تو نہوگی۔ اب دلیل کو دیکھا جاوے سو دلیل محض کشف ہے جسمیں تخیل کا بھی احتمال ہے اور معارض گو قطعی نہیں مگر ظاہر نصوص سے متبادر یہی ہے کہ ذات و صفات حق کے متعلق جو علمی کمالات ہیں انمیں سب انبیاء سب اولیاء پر مقدم ہیں اسلئے اس کشف کو ظناً غلط سمجھینگے اور احتیاط کیلئے واللہ اعلم بھی کہینگے مگر اسمیں اور شیخ کو سب و شتم کرنے اور ضال و مضل کہنے میں زمین و آسمان کا تفاوت ہے البتہ اگر افضلیت علی الانبیاء کا دعوی کرتے تو بیشک یہ ضلال محض تھا پھر اگر شیخ میں امارات قبول دیکھتے تو اس قول کی نسبت کرنیکی تکذیب کرتے مگر بیچارہ شیخ نے ایسا ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ اخیر میں نہایت تصریح کیساتھ اس توہم تفضیل کو رد کرتے ہیں (اور فرماتے ہیں کہ) وہ (خاتم الاولیاء باوجود ان تمام احکام) حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ وسلم سردار جماعت و سید ولد بنی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات میں سے ایک درجہ سے (کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ خود اس ولایت میں بھی حضور ہی کا طفیلی ہے اور

تقدم اس تطفل کا مانع نہیں جیسے حضرت عمر رض کا جو مشورہ اساری بدر کے بارہ میں تھا یا جو ثانی رائے عبداللہ بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز نہ پڑھنے کی متعلق تھی حضور کا ذہن وہاں نہیں گیا مگر وہ سب بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق واتباع کا فیض تھا گویا آپ ہی کا کمال تھا جو آئینہ عمر میں ظاہر ہوا جیسا آتشی شیشہ کے مقابل کے کپڑے کو جو جلا دیتا ہے وہ اثر آفتاب ہی کا ہے جو بلا واسطہ ظاہر نہیں ہوتا مگر بواسطہ ظاہر ہوتا ہے پس اگر آپ کسی صحابی سے مشورہ لیں اور اس مشورہ پر عمل فرما دیں تو گو ظاہر نظر وہ علم صحیح صحابی کا ہے مگر واقعہ میں آپ ہی کا ہے گو آپکو وہ بالفعل حاضر نہ ہو اسی طرح اس خاتم الاولیا کی خاتمیت اور مشکاتیت اور اخذ العلم عن اللہ تعالیٰ یہ سب آپ ہی کے کمالات ہیں گو آپ بھی کسی خاص علم کو اس سے اخذ کریں جیسے کسی حاکم نے ایک شخص کو تجسس واقعات بلد کیلئے اس وجہ سے کہ خود اس سے بڑے کاموں میں مشغول ہے جیسے انبیا علیہم السلام جن تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفیدہ علوم ولایت سے اکمل ہیں انسپکٹری پولیس کے اختیارات دیدیے جس سے وہ واقعات بلد کی تلقی براہ راست بلا توسط مخبر دیکھ کرتا ہے اور جس جگہ میں چاہے اپنے اختیارات سے گھس جاتا ہے اور پھر وہی خبریں جمع کرکے اس حاکم کو پہونچاتا ہے تو ظاہر میں تو یہ انسپکٹر خبروں کا واسطہ ہے مگر معنیً یہ حاکم ہی واسطہ ہے اس انسپکٹر کو خبریں حاصل ہونیکا کیونکہ جس اختیار کی وجہ سے وہ خبریں حاصل کرسکتا ہے وہ اختیار اس حاکم کا دیا ہوا ہے اسی کے قریب مضمون مولانا جامی نے اپنی شرح میں لکھا ہے عبارتہ هكذا وان شئت تحقيق ذلك فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة على حقائق النبوة والولاية كلها فاحدية جمع حقائق النبوة ظاهرها واحدية جمع حقائق الولاية باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء مستمدون من مشكوة نبوته الظاهرة ومن حيث انهم اولياء مستمدون من مشكوة ولايته الباطنة وكذا الاولياء التابعون مستمدون من مشكوة ولايته فالانبياء والاولياء كلهم مظاهر لحقيقته الانبياء لظاهر نبوته والاولياء لباطن ولايته وخاتم الاولياء مظهر احدية جمع حقائق ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب الولاية استمداده بحسب النشأة العنصرية من حقيقته هي بعض من حقيقته وذلك الولي الخاتم مظهره فهذا بالحقيقة استمداد منه من نفسه لا غيره والله اعلم بالحقائق او بالی آفندی نے اپنی شرح میں لکھا ہے فكانت ختميته ومشكاتيته

من ختم الرسل لان العلم الذی یاخذ عن اللہ تعالیٰ فی السر و یعطے ختم الرسل لا یاخذ الا نوع منشعبۃ من ولایۃ ختم الرسل وفی التحقیق یاخذ عن اللہ بسببہ و یعطی الیہ بسببہ فکان تقدمہ فی هذا الوجہ تقدم الجزء علی الکل فلا فضل علی ختم الرسل بای وجہ کان کما قلنا الخ من قبل لگے آپ کی اس صفت خاص سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعۃ سے ایک فائدہ مؤید مضمون بالا کا مستنبط فرماتے ہیں یعنی) اللہ تعالیٰ نے (آپکی اس سیادت کیلئے) ایک خاص حال کو معین فرما دیا (اور وہ حال خاص شفاعت کا ہے کہ اسمیں سب سے محشر میں مقدم ہونگے اور اسمیں تعمیم نہیں فرمائی (حتی کہ دنیا میں بعض دعائیں کہ شفاعت کی فرد ہیں قبول نہیں ہوئیں (بعض غیر مقبولین کی دعائیں قبول ہوگئیں اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ انظرنی الی یوم یبعثون کی درخواست فوراً منظور ہوگئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت و تقدم اس درجہ پر پہونچایا گیا کہ) آپ اسمار الٰہیہ پر مقدم ہوگئے (تو کیا اس سے آپکی تفضیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت رحمن جو صفت منتقم کے سامنے اہل بلا کے حق میں شفاعت کریگی وہ بعد شفاعت شافعین کے ہوگی (ایک حدیث میں آیا ہے کہ سب کی شفاعت کے بعد حق تعالیٰ فرماویں گے کہ سب شفاعت کر چکے صرف ارحم الراحمین باقی ہے) پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سیادت (خاصہ) میں اس مقام خاص تک نہ ہوئے تو جو شخص مراتب اور مقامات (کے حقائق اور احکام) کو سمجھتا ہے اُس کو ایسی کلام کا قبول کرنا دشوار نہیں ہوتا **ف** یہانتک بحث تھی عطیات ذاتیہ کی جو ایک قسم ہے منجملہ دو قسموں کے جن کا ذکر بالکل شروع مضمون میں آگیا ہے دوسری قسم یعنی عطیات اسمائیہ کا بیان ہے واما المنح الاسمائیۃ الخ مگر چونکہ اسوقت اسکی شرح سے کوئی غرض متعلق نہیں اسلئے اس پہلی ہی قسم کی بحث پر کلام ختم کرتا ہوں نیز مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جواب کے حاصل کا بہت مختصر طور پر اعادہ کر دوں تاکہ بمنزلہ متن کے رہے اور تمام تقریر بمنزلہ شرح کے پس وہ حاصل یہ ہے کہ اول تو شیخ کا دعویٰ ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں دوسرے جو شخص بھی خاتم ہو اُسکا واسطہ فیض انبیاء ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں ہے تیسرے بالاختیار بلکہ بعض توجیہات پر کہ اس لفظ کو محض اصطلاحی کہا جاوے نفس توسط ہی ثابت نہیں چوتھے اگر اختیار سے بھی ہو تو یہ توسط علم مقصود میں نہیں پانچویں اگر علم مقصود میں ہی ہو تو اُس سے افضلیت لازم نہیں آتی لغفلۃ ان الخصوصیات التی هی مدار الفضل چھٹے جب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو لزوم معتبر ہے یا التزام ساتویں شیخ اپنے دعووں میں متفرد نہیں آٹھویں دوسروں کو منوانے پر مجبور نہیں کرتے اور جبکہ ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عاد

بھی ہو تو خطاء اجتہادی ہے سب و شتم محل خطر ہے اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جس سے شیخ سے توحش نہ ہو میں عرض کرتا ہوں قال العارف الرومی ؎ آں دمی کز آدمش کردم نہاں ٭ با تو گویم اے تو اسرار جہاں ٭ آں دمی را کہ نگفتم با خلیل ٭ واں دمی را کہ ندا ند جبرئیل ٭ آں دمی کز دمی مسیحا دم نزد ٭ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد ٭ حاشیہ میں ہے درینجا اشکال ست و آں لزوم فضل ولی است بر انبیاء و ہر یکی از شراح در پے رفع ایں اشکال شدہ است شارح نور اللہ گفتہ کہ خواجہ محمد پارسا قدس سرہ الشریف نوشتہ اند کہ اگر اولیاء را است بعضے از معارف و مواجید تطفلاً بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشد دریں صورت تفضل ولی بر نبی لازم نمی آید بجہت آنکہ ایں حالت اورا باستقلال نیست الخ" اور احقر نے کلید مثنوی میں اسکی شرح میں جو لکھا ہے اسمیں ایک کام کا مضمون ہے اسکو بھی نقل کرتا ہوں **ف** جاننا چاہیئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاً اور اولیاء کرام کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی مواجید و اذواق اور جس طرح علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امت سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول اُن علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں اُن کو نہ معلوم ہونیکی کوئی وجہ نہیں دوسرے اُن کے حصول کے لئے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام و خواص کو عام ہیں پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ؎ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد ٭ اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ اُن کا اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی انکی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اصل میں تو مواجید خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپکے اولیاء امت کو عطا ہو جاویں پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت گو ظاہراً منسوب الی الامۃ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی نبی پر لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس

ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپ کی امت میں داخل ہونیکے اُن مواجید سے مشرف ہونگے عجب نہیں کہ اسی لیے آپکی نسبت نگفتم یا ندانند نہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو اُن کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے۔

تمت الرسالۃ الملقبۃ ببلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولایۃ

اب اُس حدیث کے متعلق کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیۃ یاد آگئی تھی حاشیہ موعودہ فی الرسالہ رسالہ تکشف سے نقل کرتا ہوں **ف** مسئلہ توسط ناقص درافاضہ بسوے کامل اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گاہے ناقص واسطہ فیض کامل کیلئے بنجاتا ہے پھر یہ واسطہ بننا اگر بلا قصد ناقص کے ہے تو کچھ اشکال ہی نہیں جیسا اس حدیث میں مذکور ہے کیونکہ مفیض محض حق تعالیٰ ہے اور ناقص سبب محض ہے اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی سے اسکے تابع کو ہدایت کا نفع پہونچیگا ظاہر ہے کہ ثواب کا نفع اُس مستفیض کے ذریعہ سے اُس مفیض کو ملیگا اور اگر یہ واسطہ بننا بقصد ناقص کے ہے جیسا کہ مشاورت کے بعض مواقع میں روایت سے ثابت ہے تب بھی افضلیت ناقص کا شبہ نکرنا چاہیے کیونکہ نبی کا افضل ہونا بمعنی زیادت قرب کثرت ثواب عند اللہ ہے اور یہ توسط کسی امر خاص میں ہے اس زیادت و کثرت کے منافی نہیں اور غیر نبی میں اگر اس ناقص کو اس امر خاص میں اس کامل سے بھی اکمل کہدیا جاوے تو کوئی اشکال نہیں **ف** اسی رسالہ تکشف کی حدیث دو صدم اور حدیث دو صد و ہشتاد و سوم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

مقام ثالث اور اس جزو کا لقب مقام سابع تک حفظ الحدود لحقوق الجدود ہے کہ اسمیں کسی پیغمبر کی نسبت کا جو ادراک روحانی ہے اس ابہام نقص کو رفع کیا ہے اور بعض مقامات میں گو اور بھی مضامین ہیں مگر تغلیباً یہی لقب کہا گیا فص نوحی میں کہا ہے لو ان نوحا جمع لقومہ بین الدعوتین لاجابوہ اور پہلے انما لم یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والامر قرآنی اور کہا ہے و لہذا ما اختص بالقرآن الا محمد صلی اللہ علیہ وسلم وہذہ الامۃ التی ہی خیر امۃ اخرجت للناس (فلیس کمثلہ شیء) فجمع الامرین فی امر واحد فلو ان نوحا یاتی بمثل ہذہ الایۃ لفظا لاجابوہ فانہ شبہ ونزہ فی ایۃ واحدۃ اور اسکے بعد کہا ہے فجاء محمد وعلم ان الدعوۃ الی اللہ ما ہی من حیث ہویتہ وانما ہی من حیث اسمائہ فقال (یوم نحشر المتقین

الی الرحمن وفدا) فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حيطة اسم
الهی اوجب عليهم ان يكونوا متقين فقالوا فی مكرهم (لا تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولا
سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء
فان للحق فی كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله فی المحمديين (وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه) ای حكم فالعالم يعلم من عبد وفی ای صورة ظهر حتى عبد وان التفريق والكثرة
كالاعضاء فی الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية فی الصورة الروحانية فما عبد غير الله
فی كل معبود فالادنى من تخيل فيه الالوهية فلولا هذا التخييل ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا
قال (قل سموهم) فلو سموهم سموهم حجرا او شجرا او كوكبا و لو قيل لهم من عبدتم لقالوا
الها ما كانوا يقولون الله ولا الاله والاعلى ما تخيل بل قال هذا مجلى الهی ينبغی تعظيمه فلا
يقتصر فالادنى صاحب التخييل يقول (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) والاعلى العالم يقول
(انما الهكم اله واحد فله اسلموا) حيث ظهر (وبشر المخبتين الذين) خبت نار طبيعتهم فقالوا الها
ولم يقولوا طبيعة (وقد اضلوا كثيرا) ای حيروهم فی تعداد الواحد بالوجوه والنسب (ولا
تزد الظالمين) لانفسهم المصطفين الذين اورثوا الكتاب فهم اول الثلاثة فقدمهم على
المقتصد والسابق (الا ضلالا) الا حيرة المحمدی زدنی فيك تحيرا (كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا
اظلم عليهم قاموا) فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه وصاحب الطريق
المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال اليه غايته فله من والى وما بينهما
وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه من ولا غاية لكماله فيحكم عليه الى فله الوجود الاتم وهو
المؤتی جوامع الكلم والحكم (مما خطيئاتهم) فهی التی خطت بهم فغرقوا فی بحار العلم بالله وهو
الحيرة (فادخلوا نارا) فی عين الماء فی المحمديين (واذا البحار سجرت) من سجرت التنور اذا اوقدته
(فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا) فكان الله عين انصارهم فهلكوا فيه الى الابد فان
اخرجهم الله الى السيف سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة وان كان الكل لله و
بالله بل هو الله (قال نوح رب) ما قال الهی فان الرب له الثبوت والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم فی
شان) فاراد بالرب ثبوت التلوين اذ لا يصح الا هو (لا تذر على الارض) يدعو عليهم ان يصيروا فی

بطنها المحمدی لو دلیتم بحبل یهبط علی الله (لله فی السموات وما فی الارض) واذا دفنت فیها فانت
فیها وهی ظرفك (وفیها نعیدکم ومنها نخرجکم تارة اخری) لاختلاف الوجوه (من الکافرین)
الذین (استغشوا ثیابهم وجعلوا اصابعهم فی اذانهم) طلبا للستر لانه دعاهم (لیغفر لهم)
والغفر الستر (دیارا) احدا حتی تعم المنفعة کما عمت الدعوة (انك ان تذرهم) ای تدعهم وتترکهم
(یضلوا عبادك) ای یحیروهم فیخرجوهم من العبودیة الی ما فیهم من اسرار الربوبیة فینظروا
انفسهم اربابا بعد ما کانوا عند نفوسهم عبیدا فهم العبید الارباب (ولا یلدوا) ای ما
ینتجون ولا یظهرون (الا فاجرا) ای مظهرا ما ستر (کفارا) ای ساترا ما ظهر بعد ظهوره فیظهرون
ما ستر ثم یسترونه بعد ظهوره فیحار الناظر ولا یعرف قصد الفاجر فی فجوره ولا الکافر فی کفره
والشخص واحد (رب اغفر لی) ای استرنی واستر من اجلی فیجهل مقامی وقدری کما جهل قدرك فی قولك
(وما قدروا الله حق قدره) (ولوالدی) من کنت نتیجة عنهما وهما العقل والطبیعة (ولمن دخل
بیتی) ای قلبی (مؤمنا) ای مصدقا بما یکون فیه من الاخبارات الالهیة وهو ما حدثت به
انفسهم (وللمؤمنین) من العقول (والمؤمنات) من النفوس (ولا تزد الظالمین) من
الظلمات اهل الغیب المکتنفین خلف الحجب الظلمانیة (الا تبارا) ای هلاکا فلا یعرفون نفوسهم
لشهودهم وجه الحق دونهم فی المحمدیین (کل شیء هالك الا وجهه) والتبار الهلاك
ومن اراد ان یقف علی اسرار نوح فعلیه بالترقی فی فلك نوح وهو فی التنزلات الموصلیة
لنا والسلام جسکا حاصل یہ ہے کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ و تنزیہ مجتمع نہ تھی اسکو فرقان سے
تعبیر کیا ہے اسلئے اجابت کم واقع ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت میں یہ دونوں مجتمع تھی
اسکو قرآن کہا ہے اسلئے اجابت زیادہ واقع ہوئی اور محمدی کو اس طریق کا علم ہوگیا تو گویا شیخ نے
حضرت نوح علیہ السلام پر نقص تعلیم کا الزام پایا ہے اور محمدی کو آپ پر ترجیح دی ہے اور اسکا قبح اظہر من الشمس ہے
جواب اسکا یہ ہے کہ مقصود اعتراض کرنا نہیں ہے بلکہ تفاوت بتلانا ہے دعوت نوحیہ و دعوت محمدیہ میں اور محمدی
سے مراد خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ شرح بالی آفندی میں ہے والمراد محمد علیہ السلام وانما جاء
بیاء النسبی اشارة الی ان الداعی هو الروح الظاهر فی الجسد المحمدی وهو الروح الجزئی المنتسب
الی الروح الکلی لا الروح الکلیة المحمدیة اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الہی تھیں اور یہی

دعوت ہر ہر نبی کے مقام اور حکمت کے موافق تھی پس معنی کلام کے یہ ہیں کہ اس دعوت خاصہ کی خاصیت یہ تھی اور چونکہ حق تعالیٰ کو کسی حکمت سے اسی خاصیت کا واقع کرنا تھا اسلئے اسی طرز کی دعوت کا انکو حکم ہوا اگر دوسری قسم کی دعوت کی خاصیت کا کسی حکمت سے واقع کرنا منظور ہوتا تو اُس کا حکم فرماتے اور اسمیں زیادہ اجابت ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں وارد ہے ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعًا اور ظاہر ہے کہ اس عدم مشیت کا موجب نقص ہونا کلام سے مقصود نہیں محض مشیت کا ایک اثر بتلانا مقصود ہے اس مضمون کو بالی آفندی نے خوب ادا کیا ہے۔ فالمقصود بيان تفاوت المراتب فمقام نوح عليه السلام مرتبة من المراتب هو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية تقتضي مرتبة من غير نقص منها ولا زيادة عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه وهو تفصيل التنزيه اذ لا تفصيل في الجمع فلو اتى بالجمع فقد نقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه على وجه التفصيل كما ان محمدا عليه السلام لو لم يات بالجمع لنزل عن درجته فمعنى قوله وان نوح جمع لقومه بين الدعوتين لاجابوه اي لو كان مرتبة نوح عليه السلام مقام الجمع لاجابوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة اھ اور مولانا جامی رحمہ نے اس حکمت کو بھی بیان کیا ہے ولما كان الغالب على نوح عليه السلام تسبيح الحق وتنزيهه لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعالجهم بالضد وصف حكمته بالسبوحية اھ اور شیخ رضہ کے کلام ما اختص بالقرآن الخ میں اسطرف اشارہ قریب بصراحت ہے کہ خاص خاص طرز کو اختیار کرنا منجانب اللہ تھا رای اور اجتہاد سے نہ تھا **ف** تنزیہ و تشبیہ دو اصطلاحی لفظ ہیں سب کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ صفات امکان وسمات حدوث سے پاک ہے پھر بعض صفات کی اسناد جو حق تعالیٰ کی طرف وارد ہوئی ہے پس بعض نے تو نفس ثبوت صفات ہی کو مستلزم افتقار ذات الی ہذہ الصفات سمجھکر انکی نفی کردی اور اُس ثبوت کو ماؤل بکون الذات مبدا للافعال لکون الصفات مبدا لہا کیا اور یہ تنزیہ میں مبالغہ ہے پھر انمیں جو بیباک تھے انھوں نے تو اسکو بعنوان نفی ہی تعبیر کردیا اور جنمیں شرائع کا ادب تھا انھوں نے ثابت مانکر عین ذات کہدیا الاول قول الحکماء والثانی قول المعتزلۃ اور بعض نے اُن صفات میں تفصیل کی کہ بعض کو تو ثابت اور زائد علی الذات مانا جیسے سمع و بصر اور بعض میں تاویل کی جیسے نزول الی السماء وکونہ علی العرش اور بعض کو افعال قرار دیا جیسے اماتت و احیاء ان کا مسلک بھی تنزیہ محض ہے چنانچہ جن میں استلزام حدوث پایا اُنکی نفی کردی اور یہ مذہب ہے جمہور متکلمین کا اور بعض نے سب کو ثابت مانکر مشابہت مخلوقات سے بھی تحاشی نہیں کی یہ

تشبیہ محض کے قائل ہوگئے یہ مذہب ہے مجسمہ وحلولیہ کا اور بعض نے سب کو مانکر مشابہت مخلوق کی نفی کردی جسمیں کوئی اشکال عقلی نہیں وہ محکمات کہلاتے ہیں اور جنمیں اشکال عقلی ہے وہ متشابہات کہلاتے ہیں جمع بین التنزیہ والتشبیہ یہ مذہب ہے سلف کا مگر انھوں نے اسکی کوئی خاص کیفیت تجویز نہیں کی بلکہ متشابہات کو بے کیف حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور صوفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا مگر اسکی صورت اپنے ذوق سے یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ منزہ اور ان قیود سے پاک ہے اور تجلی وظہور کے درجہ میں ان صفات سے موصوف ہے بصورت تجلیات خاصہ مظاہر مثالیہ وعینیہ کے ۔

تتمہ مقام ثالث اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے قوم نوح کو باب میں کہا ہے غرقوا فی بحار العلم باللہ وھو الحیرۃ فادخلوا نارا فی عین الماء تو ان کافروں کا مآل سعادت کیطرف بتلایا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ ایک مستقل تحقیق ہے جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہودی میں آویگی چنانچہ مولانا عبدالرحمن جامیؒ فرماتے ہیں وکل ذلک بناء علی ما ذھب الیہ من ان مآل حال اھل الشقاء الی السعادۃ ولو کانوا خالدین فی دار الشقاء اھ **مقام رابع** فص ابراہیمی میں ہے ویعبدنی واعبدہ تو اپنے کو خدا تعالیٰ کا معبود قرار دیا جواب یہ ہے کہ اسکی تفسیر یطیعنی فیما اطلب منہ بلسان حالی ہے اور اسکو عبادت مشاکلۃ کہدیا کذا قال الجامیؒ **مقام خامس** فص اسحاقی میں ہے اعلم ایدنا اللہ وایاک ان ابراہیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ (انی اری فی المنام انی اذبحک) والمنام حضرۃ الخیال فلم یعبرھا وکان کبش ظہر فی صورۃ ابن ابراہیم فی المنام فصدق ابراہیم الرؤیا ففداہ ربہ من وھم ابراہیم بالذبح العظیم الذی ھو تعبیر رؤیاہ عند اللہ وھو لا یشعر اور اسی میں ہے وقال اللہ تعالیٰ لابراہیم علیہ السلام حین ناداہ ان یا ابراہیم قد صدقت الرؤیا وما قال صدقت فی الرؤیا انہ ابنک لانہ ما عبرھا بل اخذ بظاہر ما رأی والرؤیا تطلب التعبیر اور اسی میں ہے فلو صدق فی الرؤیا لذبح ابنہ وانما صدق الرؤیا فی ان ذلک عین ولدہ وما کان عند اللہ الا الذبح العظیم فی صورۃ ولدہ ففداہ لما وقع فی ذھن ابراہیم علیہ السلام ما ھو فداء فی نفس الامر عند اللہ اور اسی میں ہے فغفل فما وفی الموطن حقہ وصدق الرؤیا بھذا السبب کما فعل تقی بن مخلد الامام صاحب المسند سمع فی الخبر الذی ثبت عندہ انہ علیہ السلام قال من رآنی فی النوم فقد رآنی فی الیقظۃ فان الشیطان لا یتمثل علی صورتی فرأہ تقی بن مخلد سقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذہ الرؤیا لبنا

فصدق تقی بن مخلد رؤیاہ فاستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤیاہ لکان ذلک اللبن علما فحرمہ اللہ علما کثیرا علی قدر ما شرب اہ ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف غلط فہمی کی نسبت کی کہ ان کو اس خواب کی تعبیر لینا چاہئے مگر انھوں نے ظاہر پر محمول کیا اور اس حمل کو وہم اور غفلت کہا ہے اور حق موطن کی عدم ایفاء کو ان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس حمل علی الظاہر کو ایسے حمل علی الظاہر کیساتھ تشبیہ دی ہے جسکو موجب حرمان کہا ہے جس سے فعل ابراہیمی کے ایجاب حرمان کا ایہام ہوتا ہے اور ایسے ایہام سے بچنا واجب ہے اسی طرح صاحب وحی میں وہم اور غفلت کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے غرض اس کلام سے یہ سب محذورات لازم آتے ہیں جواب یہ ہے کہ بلاشبہ عنوان وطرز بیان بیباکی سے خالی نہیں جسکا عذر غلبہ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیا ہے ھذا کلام زخرفہ الشیخ ولا اراہ حقا بل کلہ صادر عن سوء ادب احسن محاملہ ان یقال انہ صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا اھ مگر احقر اسمیں موافق نہیں کہ زخرفہ الشیخ اور اسی طرح اگر صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا کے یہ معنی ہیں کہ معنون بھی غلبہ حال میں صادر ہوا تو اسمیں بھی میں موافقت نہیں کرتا کیونکہ وہ اسپر دلائل قائم کر رہے ہیں تو مغلوب الحال دلائل کب قائم کر سکتا ہے اور اگر عنوان کے اعتبار سے ہے تو میں بھی متفق ہوں اب تحقیق رہگئی معنون کی تو میں کہتا ہوں کہ اسمیں شک نہیں کہ خواب کبھی ظاہر پر محمول ہوتا ہے اور کبھی محتاج تعبیر ہوتا ہے احادیث میں غور کرنے سے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنے خوابوں کے ساتھ دونوں طرح ثابت ہے اور اسمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کا خواب وحی ہوتی ہے اور وحی قطعی ہوتی ہے اور اسمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کبھی اجتہاد بھی فرماتے تھے اور ظاہر اطلاق دلائل سے اسکے قائل ہونیمیں بھی بعد نہیں کہ اجتہاد جب تک اجتہاد رہیگا اور مؤید بالوحی نہ ہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی بالانکار علیہ سے ہو اسوقت تک ظنی رہیگا اور اسمیں بھی بعد نہیں کہ اس ظنی کی دو قسمیں ہونا عجب نہیں ظنی الثبوت جبکہ اصل حکم ہی اجتہادی ہو اور ظنی الدلالہ جب اصل حکم میں تو نص موجود مگر اسکا کوئی محمل خاص اجتہاد سے متعین کر لیا گیا ہو جب یہ مقدمات ممہد ہو چکے تو شیخ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ خواب آپکا ضرور وحی تھا مگر اس وحی کے دو محمل ہو سکتے تھے حمل علی الظاہر وحمل علی غیر الظاہر یعنی تعبیر آپنے اپنے اجتہاد سے پہلا محمل متعین فرما لیا اور منشاء اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اسکے قبل آپ معتاد

اسی کے تھے کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا پس اس سے آپ نے اسکو بھی محمول ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل اسوقت تک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس نہ تھی ورنہ نص کو اجتہاد پر مقدم رکھتے بلکہ اجتہاد بھی نہ فرماتے اور اُس خواب کا تعبیر پر محمول ہونا یعنی آپکا مامور بذبح الکبش ہونا قطعی ہوتا اب دلیل نہ ہونے کے سبب خواب تو قطعی مگر دلالت اُسکی ظنی پس ذبح ابن کا مامور بہ ہونا ظنی اور اجتہادی تھا اور اجتہادی میں غلطی واقع ہو سکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہو گئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہے قد صدقت الرؤیا یعنی رؤیا ذبح ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی لیکن اُسکو صادق یعنی واقع کرنا چاہا ورنہ اگر ذبح ابن ہی مراد ہوتا تو ذبح ابن کے عزم کے بعد یوں فرماتے صدقت فی الرؤیا جسکا مدلول یہ ہوتا کہ اسی محمل کے اعتبار سے آپ کا خواب سچا ہے جیسا اس آیت میں لقد صدق اللہ رسولہ الرؤیا بالحق پھر جب یہ ارشاد ہو گیا تو وہ خطاء اجتہادی برقرار نہیں رکھی گئی اور محمل معلوم ہو گیا کہ مراد ذبح کبش تھا اور ساتھ ساتھ کبش آگیا آپ نے اُسکو ذبح کر دیا باقی اسپر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محمل ہوتا تو اُس کبش کو فدا کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذبح مامور بہ ابن کا تھا اور کبش اُسکا فدیہ شیخ نے اسکا جواب دیا کہ اسکو فدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہدیا حقیقت ہے اس معنون کی تو اسمیں کسی مقدمہ میں کسی دلیل کی مخالفت نہیں کیگئی باقی تشبیہ دینا تقی بن مخلد کے فعل سے سو وجہ تشبیہ میں اعتبار حرمان ماخوذ نہیں یہ حکم تو انکی خصوصیت کے اعتبار سے کر دیا تشبیہ محض حمل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظۃ ہی ہے گو اس حمل علی الظاہر و ایقاع الظاہر فی الیقظۃ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ ازدیاد مراتب قرب و علو مکان ہو جسکی تحقیق مختصراً الٰنا جامی سے نقل کیجاتی ہے فاراہ فی المنام ذبح الکبش ولکن فی صورۃ ذبح ابنہ وستر علیہ المقصود منہ ووقع فی وھمہ ان ذبح ابنہ ھو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتادہ من الاخذ من عالم المثال فاعتقد صدقھا ووقع فی وھمہ من ذبح ابنہ فتصدی لہ وانقاد لہ ابنہ فظھر سر کمال استسلامھما وانقیادھما للہ تعالیٰ الی قولہ ولا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان لحسن تربیۃ اللہ سبحانہ ابراہیم الخلیل علیہ السلام ولیس فیہ شائبۃ سوء ادب من الشیخ رض بالنسبۃ الی ابراہیم علیہ السلام اھ اب احقر کہتا ہے کہ عنوان کے خلاف ادب ہونیکا انکار مشکل ہے حق تعالیٰ الشیخ کو معاف فرماوے باقی میں معنون کو بھی غلط سمجھتا ہوں بیان اُسکا یہ ہے کہ ابتک اُسکی کوئی نظیر ذہن میں نہیں آئی کہ نص کو انبیاء علیہم السلام نے اپنے اجتہاد سے

محمل پر محمول کر لیا ہو اور پھر اُس کا غلط ہونا ثابت ہوا ہو اور اگر اسکو تسلیم بھی کر لیا جاوے تو اس صورت میں ذبح ابن کا جواز ظنی ہوگا اور حرمت اس ذبح کی پہلے سے قطعی تھی تو ظنی سے قطعی کیسے منسوخ ہو سکتا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی یہی مراد تھی کہ ابن کو ذبح کریں اور یہ محمل قطعی تھا اور قطعی ناسخ قطعی کا ہو سکتا ہے اور اگر اسپر کسی کو شبہ ہو کہ جب خواب قطعی تھا تو واقع کیوں نہیں ہوا چنانچہ ذبح متحقق نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ خواب میں مباشرۃ ذبح کی دیکھی تھی قطع حلقوم نہ دیکھا تھا چنانچہ یقظہ میں یہ مباشرۃ واقع ہوئی یعنی اضجاع واخذ مُدیہ وامرارہا علی الحلقوم للقطع اور اگر ابن ناسخ کے اشکال سے قطع نظر کر لی جاوے تب بھی جب محمل اجتہادی غلط تھا تو جب باپ بیٹوں کی گفتگو ہوئی اور انھوں نے عزم ذبح کا کر لیا اور سامان شروع ہو گیا اُس وقت تھا اُس غلطی کے اظہار کا کہ ایسا مت کرو ہمارا یہ مطلب نہیں ہے کیونکہ بیان کی تاخیر حاجت کے وقت تک ہوتی ہے تو یہ وقت حاجت کا یقینی تھا اور استسلام گفتگو اور عزم ہی سے ظاہر ہو گیا تھا اضجاع وامرار سکین کے انتظار پر کوئی امر موقوف نہ تھا رہا استدلال قد صدقت الرؤیا کے کہنے اور صدقت فی الرؤیا کے نہ کہنے سے نہایت ہی ضعیف ہے اگر ذبح ابن ہی مراد ہو تو بھی صدقت الرؤیا بمعنی اوفیت حق الرؤیا کما اختاره المفسرون صادق ہے غایت یہ ہے کہ صدقت بالتخفیف بھی صحیح ہوتا مگر اُسکی صحت نہ اسکو مستلزم ہے کہ بالتخفیف ہی وارد ہونا ضروری ہے اور نہ مشدد کے غلط ہونیکو مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ بالتخفیف بھی نقل کی ہے اور گو یہ قراءت متواترہ نہیں مگر قراءت شاذہ کم از کم تفسیر بننے کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشدد کو مفسر بالمخفف کہا جاویگا یا مخفف ہی وارد ہو گیا تو اب شیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہو گیا اور لفظ فدا سے جو شیخ پر اشکال ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے اور شیخ نے جو جواب دیا ہے نہایت ضعیف اور بلا وجہ عدول عن الظاہر ہے اور یہی لفظ فدا کافی ہے رؤیا کے محمول علی الظاہر ہونیکے لئے اسی لئے مولانا جامیؒ نے شیخ کے کلام کی شرح کر کے فرمایا ہے والحق فی ذلك والله اعلم ان ابراهيم عليه السلام رای فی المنام انه مباشر للذبح بمعنی انه اضجع ابنه واخذ المدية وامرها علی حلقومه ليقطع ولكن لم يحصل القطع وهذا هو المراد بقوله انی اری فی المنام انی اذبحك ای رايت انی مشتغل بافعال الذبح ولا يلزم منه تمامه وقد وقع منه فی اليقظة ما راه فی المنام ووطن هو وابنه للانقياد لذلك فلما تم العزم ووجد مقدمات الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتداركه الله تعالیٰ برحمته باعطاء الذبح ليذبح فداء له

فی قوم ما راٰہ بعینہ ولم تکن رؤیاہ وہما وخیالا حاشا منصب الخلة عن مثل ہذا الخطاء والله ولی التوفیق مگر باوجود شیخ کی تحقیق کو غلط سمجھنے کے اُنکی شان میں گستاخی کو جائز نہیں سمجھتا کیونکہ یہ غلطی اجتہادی ہے مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کیے ہیں ادب کے ساتھ اُن الفاظ کا استعمال توکرنیا جی چاہتا ہے کہ شیخ کا وہم اور غفلت ہے **ف** اس تحقیق کو فص اسحاقی میں لانا اس بنا پر ہے کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ ذبیح حضرت اسحٰق علیہ السلام ہیں جیسا کہ اسمیں اختلاف مشہور ہے

مقام سادس فص اسماعیلی میں ہے ؎ وان دخلوا دار الشقاء فانہم + علی لذة فیہا نعیم مباین + نعیم جنان الخلد فالامر واحد + وبینہما عند التجلی تباین + فی شرح بالی فندی لان نعیم الجنان رحمة خالصة عن العذاب ونعیم دار الشقاء رحمة ممتزجة لا یخلو عن العذاب اصلا فکانا عند التحقیق واحدا داخلا فی حد النعم ومتباینان عند التجلی اسمیں وہی سوال جواب ہے جو تتمہ مقام ثالث میں گذرا **ف** مولانا جامی رح نے اس مقام پر فرمایا ہے فان قلت التجاوز عن العفو یستلزم کذب الخبر الدال علی الوعید والحضرة الالہیة منزہة عن ذلک قلت لعل الشیخ رض ذہب الی ان الوعید لیس بخبر حقیقة بل ہو تہدید وزجر اذ قد تقرر فی العربیة ان الکلام الخبری یجیٔ لمعان کثیرة من غیر الاعلام والاخبار کالتلہف والتحسر والدعاء وغیر ذلک

مقام سابع فص یوسفی میں ہے وعلم ذلک یعقوب علیہ السلام حین قصہا علیہ فقال (یا بنی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوا لک کیدا) ثم برأ بنیہ عن ذلک الکید والحقہ بالشیطن ولیس (ای الحاق الکید بالشیطان) الا عین الکید (مع یوسف علیہ السلام) تو یعقوب علیہ السلام کی طرف کید کی نسبت کی جسکا قبح ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ یہاں مصلحت وحکمت کو مجازاً ومشاکلةً کید کہدیا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت وارد ہے انہم یکیدون کیدا واکید کیدا اور وہ مصلحت وحکمت وہ ہے جسکو بالی آفندی نے ذکر کیا ہے فلا یبقی عداوة اخوتہ فی قلبہ فانہ لما اسند الکید الی بنیہ علم یوسف علیہ السلام ان اخوتہ عدو لہ فوقع فی قلب یوسف علیہ السلام عداوة اخوتہ فعلم یعقوب علیہ السلام ذلک من یوسف علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لدفع ذلک من یوسف علیہ السلام۔

مقام ثامن اسکا لقب ہے النعیم فی الجحیم فص ہودی کے اول میں ہے فکل ماشٍ علی صراط

الرب المستقیم فہو غیر مغضوب علیہم من ہذا الوجہ ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا کذلک الغضب الالہی عارض والمآل الی الرحمۃ التی وسعت کل شیٔ وہی السابقۃ اور چند سطروں کے بعد ہے وہی البعد الذی کانوا یتوہمونہ فلما ساقہم الی ذلک الموطن حصلوا فی عین القرب فزال البعد فزال مسمی جہنم فی حقہم ففازوا بنعیم القرب من جہۃ الاستحقاق لانہم مجرمون فما اعطاہم ہذا المقام الذوقی اللذیذ من جہۃ المنۃ وانما اخذوہ بما استحقتہ حقائقہم من اعمالہم التی کانوا علیہا وکانوا فی السعی فی اعمالہم علی صراط الرب المستقیم لان نواصیہم کانت بید من لہ ہذہ الصفۃ فما مشوا بنفوسہم فانما مشوا بحکم الجبر الی ان وصلوا الی عین القرب (ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون) وانما ہو یبصر فانہ مکشوف الغطاء فبصرہ الیوم حدید وما خص میتا من میت ای ما خص سعیدا فی القرب من شقی (ونحن اقرب الیہ من حبل الورید) وما خص انسانا من انسان فالقرب الالہی من العبد لا خفاء بہ فی الاخبار الالہیۃ فلا قرب اقرب من ان تکون ہویتہ عین اعضاء العبد وقواہ الخ اور اس فص کے اخیر میں ہے فالکل مصیب وکل مصیب ماجور وکل ماجور سعید وکل سعید مرضی عند ربہ وان شقی زمانا فی الدار الاخرۃ فقد مرض وتألم اہل العنایۃ مع علمنا بانہم سعداء اہل حق فی الحیوۃ الدنیا فمن عباد اللہ من تدرکہم تلک الآلام فی الحیوۃ الاخری فی دار تسمی جہنم ومع ہذا لا یقطع احد من اہل العلم الذین کشفوا الامر علی ما ہو علیہ انہ لا یکون لہم فی تلک الدار نعیم خاص بہم اما بفقد الم کانوا یجدونہ فارتفع عنہم فیکون نعیمہم راحتہم عن وجدان ذلک الالم او یکون نعیم مستقل زائد کنعیم اہل الجنان فی الجنان واللہ اعلم تو آپ نے ایک تو دنیا میں سبکو صراط مستقیم پر اور سبکو مقرب اور سبکو غیر مغضوب علیہ اور غیر ضال بتلایا اور پھر سبکو آخرت میں سعید اور صاحب نعیم بتلایا اور ان دعووں کا نصوص قطعیہ کے خلاف ہونا ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ صراط مستقیم اور قرب سے مراد معنی شرعی اصطلاحی نہیں بلکہ درجہ تکوینی مراد ہے حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک تشریعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا ضروری نہیں اور تشریعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری نہیں کہیں دونوں جمع بھی ہو جاتے ہیں اور احکام تشریعیہ کا صراط مستقیم ہونا تو شرعی اصطلاح ہے اور صوفیہ احکام تکوینیہ کو بھی اپنی اصطلاح میں

صراط مستقیم کہتے ہیں پس مضل کے اقتضار سے جو ضال ہو اضل کو اُسکا رب اور ضلال واُس کا
صراط مستقیم کہتے ہیں اور قریب ہے مراد بھی عام ہے تکوینی و تشریعی کو چنانچہ خود شیخ کی یہ تفسیر فالے
قرب قریب من ان یکون ہویتہ عین اعضاء العبد و قواہ اسکی دلیل ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح
جیسا منکر طاغوت کو قرآن مجید میں کافر یعنی بالطاغوت فرمایا گیا ہے اور مغضوبیہ و ضلال کی جو
نفی کی ہے اُسکے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جسکو وہ رب کہتے ہیں یہ ضلال اقتضا ہے اُس رب
کی طرف سے نہ اُسپر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اُسکے مقتضے کے موافق ہے اور اسی طرح
اُسکے اعتبار سے یہ شخص ضال یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اُسکے اعتبار سے اُسکو صراط مستقیم بالاصطلاح
المذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اُسکے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم
پر بھی نہیں اور اُسکے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضال بھی ہے تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر
البتہ مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اہل جہنم یعنی اہل خلود بھی نعیم سے مشرف ہو جاوینگے سو شارح بالی نے جو
اس مقام پر تحقیق کیا ہے اُس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ انقطاع عذاب اور تبدل عذاب بالنعیم کے جزماً قائل نہیں ہیں
نہ اُن کا کوئی کلام اسمیں نص ہے بلکہ اُن کا مقصود یہ ہے کہ ابد کے لئے اُس عذاب کے خالص ہونیکی کوئی دلیل
نہیں ممکن ہے کہ اُس عذاب میں بعد زمانہ دراز کے جسکی درازی کا علم اللہ ہی کو ہے اس انکشاف سے کہ اللہ
تعالیٰ کو ہماری ساتھ یہی منظور ہے اور خدا تعالیٰ کی منظور شدہ تجویز پر راضی رہنا چاہئے ایک گونہ روحانی راحت
اُنکو میسر ہو جاوے پس جسد اُن کا معذب رہے اور روح اُن کی متنعم رہے جیسے اہل عرفان کو دنیا میں
کلفتیں پیش آتی ہیں اگر دل سے وہ راضی ہوتے ہیں تو اُن میں دونوں کیفیتیں مجتمع رہتی ہیں جیسا
کہ مقام سادس کی عبارت بھی اسطرف مشیر ہے چنانچہ اسمیں اُنکی نعیم کو مباین نعیم جنت کہا ہے جسکی
مباینت کی تفسیر بالی آفندی نے خلوص و عدم خلوص سے کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شارح موصوف
کہتے ہیں هذا مما افاض علی من روح صاحب الکتاب وقد غلط بعض الشارحین بحمل
کلامه علی انقطاع العذاب عن الکفار ولیس ذلک مراد الشیخ اور یہ کہنا کہ فزال عنهم جہنم
فی حقهم ای من حیث کونها خالصة اور مصیب اور ماجور اور سعید اور مرضی یہ سب غیر خالص
درجہ میں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا و مع هذا لا یقطع الخ خود قرینہ ہے اس کا
کہ شیخ جزماً اسکے قائل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ و بهذا یقطع اهل العلم انه یکون لهم

فی تلك الدار نعیم الخ اسی طرح وجہ تنعم میں انکا تردد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما الفقد الم کانوا یجدونه فارتفع عنهم او یکون نعیم مستقل معلوم ہوا کہ نہ ارتفاع کا حکم متعین ہے نہ نعیم مستقل کا پھر جب ان میں تردد ہے تو خود انکی بھی دلیل نہیں کہ انہیں امر مشترک کا جزم ہے اسی طرح اس تردد کے بعد واللہ اعلم کہنا اس مسئلہ میں شیخ کے توقف کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ شیخ خود مدعی نہیں بلکہ عدم تخفیف کی دلیل پر اپنے مطلع نہونے کو ظاہر کر رہے ہیں اور آیات میں جو لا یخفف عنہم آیا ہے اسکی تابید کی تصریح نہیں البتہ نفس عذاب کی تابید کی تصریح ہے تو وہ ممزوج بالنعیم کے ساتھ بھی متحقق ہوسکتا ہے یہ تو کلام نصوص کے اعتبار سے تھا اب دوسری دلیل رہی اجماع سو اجماع کی قطعی ہونے کی جو شرطیں ہیں ممکن ہے کہ شیخ کے نزدیک وہ اس اجماع میں نہ پائی جاتی ہوں اسلئے شیخ اس حکم میں معذور ہیں اور دل کی تمنا تو یہی ہے کہ اخیر میں سب پر رحمت ہوجاوے گو ممزوج بالالم ہی سہی مگر نصوص کے جو متبادر معنی ہیں اور جنمیں آجتک سلف میں سے کسی نے کلام نہیں کیا یہ دعویٰ اسکے بالکل خلاف ہے اسواسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں اور شیخ نے جن ادلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ بالکل لاشے ہیں یعنی باعتبار دلالت کے اور بعض ادلہ اس باب میں اور بھی بعض کتب میں مذکور ہیں مگر وہ باعتبار ثبوت کے لاشی ہیں احقر نے انکی تحقیق اپنے رسالہ مسائل السلوک میں تحت آیۃ فاما الذین شقوا ففی النار الآیہ کے ذیل میں کی ہے ان اشتقت فانظر **ف** بعد تحریر اس مقام فصوص ہی کے اخیر میں اسی مضمون کے متعلق ایک مقام نظر پڑا وہاں شیخ نے اس دعوی کی ایک دلیل خاص بھی بیان کی ہے اس دلیل نے اس فن کے اصول پر بالکل اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا اور متعین کر دیا کہ شیخ مطلق عذاب کے انقطاع کے قائل نہیں ایک خاص عذاب کو منقطع مانتے ہیں اور رفع خاص سے رفع عام لازم نہیں اور یہ اپنی اصطلاح کا ایک خاص نوع کے عذاب کے انقطاع کو وہ سعادت کہتے ہیں یعنی سعادت اضافی نہ کہ حقیقی اس مقام کی یہ عبارت ہے جسکو مع شرح بالی نقل کرتا ہوں ولما کان الامر فی نفسه علی ما قررناه من انه لا یقع شئ فی الوجود ولا یرتفع خارجا عن المشیۃ لان ذلك یتعلق بقوله کان مآل الخلق فی الآخرة الی السعادة ای الی الرحمة علی اختلاف انواعها ای انواع السعادة لان مآل بعضهم الی رحمة خالصة من شوب الالم وهم اهل الجنان وبعضهم الی الرحمة الممتزجة من العذاب وهم المخلدون فی النار فعله کان جواب لما فعبر الحق عن هذا المقام بان الرحمة

وسعت كل شئ وانها سبقت الغضب الالهى اى العذاب الالهى باستيفاء والسابق
متقدم فاذ الحقه اى المتقدم او السابق بالسلوك اذ هو غايته لان الكل سالك الى
الغاية هذا اى فاعل لحقه الذى صفته حكم عليه المتاخر اى العذاب بعد ما ايام دولته حكم
عليه المتقدم وهو الرحمة والا كان ذلك العبد عدما محضا وهو خلاف ما وقع عليه
النص والكشف من انهما اى الجنان والنيران ١٢ حق) مع اهلهما يبقيان لا يفنيان
فنالته الرحمة اذ لم يكن غيرها سبق من موانع ظهورها والعذاب الذى اجتمع معها لا بعد غيرها اى لم
يكن عينها فهذا اى هذا المعنى الذى بيناه بقولنا والسابق متقدم معنى سبقت رحمته غضبه
وما سبقت الرحمة على الغضب الا لتحكم الرحمة على من وصل اليها وانما وجب الوصول اليها
فانها فى الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلا بد من الوصول اليها فلا بد من الوصول
الى الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مركز العالم كلها فيكون الحكم لها فى كل اليها
بحسب ما يعطيه حال الواصل اليها لان بعضهم يصل اليها فى عين الجحيم مع بقاء الالم وبعضهم
يصل فى دار النعيم بلا الم اهـ یہ تقریر نص سے اسپر کہ علت رحمت کی یہ ہے کہ اسم رحیم سابق ہے اسم منتقم پر
اسلئے مظہر منتقم پر رحیم حکم کریگا اور اُس حکم کا اثر ادراک رحمت ہے گو خاص ہی نوع کی رحمت ہو یعنی ممزوج بالالم
پس اس سے صاف معلوم ہوا کہ علت ارتفاع عذاب کی تاخر مقتضی عذاب کا تھا رحمت سے پس اگر کوئی مقتضی
عذاب رحمت سے بھی مقدم ہو تو ظاہر ہے کہ یہ دلیل وہاں نہ چلیگی تو اُس مقتضی کے اقتضا سے جو عذاب ہوگا اُس کے
ارتفاع کا حکم نہ کیا جاویگا۔ اور اگر وہ مقتضی ابداً غیر مرتفع ہو تو عذاب کو بھی ابد کے لئے ثابت اعتقاد کیا جاویگا
اور وہ مقتضی استعداد خاص ہے معذبین کی ذوات کی تو جب حق تعالیٰ کو اُن کی اس خاص استعداد
کا علم ہے اور رحمت متاخر ہے علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہوگی اور عذاب کی یہ
نوع کبھی ان ذوات سے منقطع نہوگی اسی مضمون کو شارح موصوف نے اس عبارت آتیہ میں ادا کیا ہے اور
اخیر میں دعویٰ کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی میرے اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلم ان
العذاب فى حق العباد الهى وامكانى الى قوله الكلامية الشرعية ص ۳۰۹ و ۳۱۰ اور شارح
کی اس تحقیق پر کوئی شبہ نہ کرے کہ شیخ نے فصل یونسی کے اخیر میں تصریح کی ہے واما اهل النار فمآلهم
الى النعيم ولكن فى النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا

وسلاماً علی من فیہا وھذا نعیمہم فنعیم اھل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل اللہ حین القی فی النار فانہ علیہ السلام تعذب برؤیتہا وبما تعوّد فی علمہ و تقرر من انہا صورۃ تؤلم من جاورہا من الحیوان وما علم مراد اللہ فیہا ومنہا فی حقہ فبعد وجود ھذہ الآلام وجدہا برداً وسلاماً مع شہود الصورۃ اللونیۃ فی حقہ اھ تو اس عبارت میں تاویل مذکور نہیں چلتی جواب یہ ہے کہ یہ عبارت بھی توجیہ مذکور کو محتمل ہے چنانچہ شارح موصوف نے الی النعیم کی شرح میں کہا ہے الی نعیمہم الخاص بہم وبعد وصولہم وان کانوا یعذبون بالنار ابداً اور برداً وسلاماً کی شرح میں کہا ہے من حیث روحانیتہم الی قولہ لکنہا احرقت ابدانہم بجہۃ اخر اور اسکا خلاصہ اسطرح بیان کیا ہے معنی قولہ واما اھل النار فمآلہم ای آخر حالہم ان یرجع من العذاب الخالص عن الراحۃ والنعیم الی النعیم الممتزج بالعذاب الی قولہ فصارت النار برداً وسلاماً لارواحہم من ھذا الوجہ ومولماً لابدانہم من حیث شقاوتہم الذاتیۃ فقد تساوی راحتہم عذابہم فیجتمع نوع من الرحمۃ بنوع من العذاب فیہم لاستحقاقہم الذاتی فلا ینقطع حکم الراحۃ بعد الوصول الیہا ولا حکم القہر عنہم ابداً اور اسکے بعد کہا ہے فلا مخالفۃ بین الطائفتین فی دوام اصل العذاب بل الاختلاف فی نوع ولا یضر فی الاعتقادات الدینیۃ ھذا القدر من الاختلاف فی مثل ھذا المحل فانہ محل تحیرت العقول فیہ الی قولہ فہم فی راحۃ غیر راحۃ فالنار تکون برداً وغیر برد اھ اور چونکہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بلا مرضی بہ قائلہ نہیں ہے اسکے بعد اس باب میں ایک عبارت فص ایوبی میں نظر پڑی وانما قلنا ھذا من من اجل من یری ان اھل النار لا یزال غضب اللہ علیہم دائماً ابداً فی زعمہ فما لہم حکم الرضا من اللہ فصح المقصود فان کان کما قلنا مآل اھل النار الی ازالۃ الآلام وان سکنوا النار فذلک رضیً فزال الغضب لزوال الآلام اذ عین الالم عین الغضب ان فہمت اھ اسپر شارح موصوف لکھتے ہیں تصریح منہ بان الوجوہ المذکورۃ فی اثبات حکم الرضی والرحمۃ تدل علی جواز وقوع ذلک الحکم بہم فلا یقطع ان یکون العذاب دائماً لہم فیؤدی ادلتہ الی التوقف بین جواز دوام وقوع العذاب وبین جواز ازالتہ فمذھبہ التوقف فی مثل ھذہ المسئلۃ کما بیناہ من قبل وہیں

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلۃ فرعون اھ اس سے توحش من الشیخ میں ادکمی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ حکم جزماً نہیں کرتے صرف تردد احتمال کو ظاہر کرتے ہیں یہ سب وہ ہے جو شارحین نے لکھا ہے لیکن شیخ کے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویلات اسمیں چل نہیں سکتیں وہ ضرور انقطاع عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوص تاویل انقطاع عذاب علی الاعمال وبقاء عذاب بالشقاوۃ الاصلیہ کہ یہ تو بالکل مصداق فر من المطر ووقف تحت المیزاب کا ہے شیخ کے کلام میں تاویل کو اسلئے اختیار کیا تھا کہ اُن کا کلام نص کے مخالف نہو سو یہ تقدیر اُس سے بڑھکر نص کے خلاف ہے کہ اسمیں قائل ہونا پڑتا ہے عذاب بلا عمل کا جسکو حق تعالیٰ نے جابجا ظلم سے تعبیر کرکے اُسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم ممتزج بالعذاب کا قائل ہونا آیت لا یذوقون فیہا برداً ولا شراباً کے صریح خلاف ہے اسی طرح اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا یہ اس آیت کے خلاف ہے ان المجرمین فی عذاب جہنم خالدون لا یفتر عنہم وہم فیہ مبلسون اسمیں خلود فی العذاب اور عدم امتزاج نعیم جو کہ مستلزم تخفیف عذاب کو ہے سب منصوص ہے اس باب میں جو میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے سُنا ہے وہ نقل کرتا ہوں ارشاد فرماتے تھے کہ بعض کو منکشف ہوا ہے کہ بعد دخول جنت و نار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اُس حالت کے جو نفخ صور کے بعد اہل برزخ پر ہوگی کہ اسمیں احساس عذاب یا راحت کا نہ رہیگا اور پھر وہ حالت زائل ہو کر سب اصلی حالت کی طرف عود کر آئیں گے پس شیخ کو وہ حالت تو منکشف ہوئی مگر اس کا زوال منکشف نہیں ہوا شیخ نے انقطاع عذاب کا حکم کر دیا اور میں کہتا ہوں اسکے خلاف جو نصوص آئی ہیں انکو موقت سمجھا اور خلود کو مکث طویل پر محمول کر لیا ہوگا اور ایسی حالت کا طاری ہو جانا تھوڑی دیر کیلئے منافی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علماء نے باوجود جنت و دوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفخ صور کے وقت باقتضاء نص کل شئ ہالک الا وجہہ کے فانی مان لیا اور یہ کہا کہ ایک لمحہ کیلئے فنا ہو جانا منافی حکم بعدم فنا کے نہیں غالباً یہ تقریر نہ شیخ کی کسی تصریح کے معارض ہے اور نہ کسی نص کی باقی دلیل چونکہ اسکی ضعیف ہے اور سلف میں سے کسی سے منقول نہیں اسلئے اسکا قائل ہونا بھی جائز نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کی وجہ سے معذور سمجھنا چاہیے۔

مقام تاسع ملقب برفع الرحمۃ عن معنی وسع الرحمۃ فص شعیبی میں ہے اعلم ان القلب اعنی قلب

العارف باللہ ھو من رحمۃ اللہ وھو اوسع منہا فانہ وسع الحق جل جلالہ ورحمتہ لا تسعہ وھذا لسان عموم من باب الاشارۃ فان الحق راحم لیس بمرحوم فلا حکم للرحمۃ فیہ یعنی عارف کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شی کا اسمار جمالیہ سے ہے اور یہی مراد ہے رحمت سے) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق جل وجلالہ کو سمائے ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں چنانچہ حق تعالیٰ راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم ہو جاوے) اسپر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے **جواب** یہ ہے کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک احاطہ علم وشہود ولو بالوجہ دوسرا احاطہ ایجاد۔ پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم وشہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اسکے آثار ایجاد وغیرہ کا پہونچنا اب اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گو بالوجہ سہی تو یہ مطلب قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہہ معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چل کر کہا ہے فھی اوسع من القلب یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں پس حق وسیع تر ہوا قلب سے اور اگر دونوں جگہہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت مساوی ہوگی چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعۃ جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے ہیں واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فھو (ای القلب) یسع نفسہ الخ فتکون الرحمۃ مساویۃ فی السعۃ والی ھذا اشار بقولہ او مساویۃ لہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام وآخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح عن عاقل ولو جاھلا فکیف بالفاضل۔

مقام عاشر وهی تتمۃ لحفظ الحدود فی حقوق الحدود فص لوطی میں ہے قالرسول یحکم ما یوحی الیہ بہ ما عندہ غیر ذلک فان اوحی الیہ بالتصرف فیہ بجزم تصرف وان منع امتنع وان خیر اختار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفۃ یعنی رسول (ارباب تصرف میں) بالکل وحی کی موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے ہیں اور اگر منع کر دیا جاوے تو باز رہتے ہیں اور اگر اختیار دیا جاوے تو ترک تصرف کو اختیار کرتے ہیں لیکن جسکو اختیار دیا گیا ہے وہ اگر ناقص المعرفۃ ہو تو تصرف کو اختیار کر لیتا ہے **اعتراض** اس عبارت کے اخیر میں پیغمبر کی نسبت نقص معرفۃ کا احتمال اسکا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیر یکون کا رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور دلائل سے ثابت ہے کہ انبیاء کی معرفت کامل ہوتی ہے پس لامحالہ غیر نبی مراد ہوگا چنانچہ مولانا جامی نے یکون کا مرجع المخیر کو قرار دیا ہے اور بالی آفندی نے اس سے زیادہ تصریح کر دی بقولہ الا استثناء منقطع ان یکون المخیر الخ۔

مقام حادی عشر ملقب بالکلمۃ التامۃ فی النبوۃ العامۃ فص عزیری میں ہے واعلم ان الولایۃ ہی الفلک المحیط العام ولہذا لم تنقطع ولہا الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ وفی محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا لہ ولا رسول وہو المشرع وہذا الحدیث قصم ظہور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ فلا ینطلق علیہا اسمہا الخاص بہا فان العبد یرید ان لا یشارک سیدہ وہو اللہ فی اسم واللہ لم یسم بنبی ولا رسول وتسمی بالولی واتصف بہذا الاسم فقال اللہ ولی الذین آمنوا وقال وہو الولی الحمید وہذا الاسم باق جار علی عباد اللہ دنیا واخرۃ فلم یبق اسم یختص بہ العبد دون الحق بانقطاع النبوۃ والرسالۃ الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لہم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیہا اھ اس عبارت میں نبوۃ کے بقاء کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوۃ عامۃ کہتے ہیں اور اس نبوت کے احکام مثل نبوت مشہورہ کے نہیں حتی کہ اسکے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث کے اثنا میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وہذا الحدیث (یعنی لا نبی بعدی) قصم ظہور اولیاء

الله لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة اھ اسمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہی) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر ملقب بتدویر الفلک فی تطہیر الملک فص عیسوی میں ہے فسرت الشهوة في مريم فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل سرى في رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء الخ اس عبارت میں حضرت مریم علیہا السلام کیلئے میلان الی الرجل المتمثل اور جبرئیل علیہ السلام کیلئے مادہ منویہ کا اثبات کیا ہے تو گویا دونوں کو میاں بی بی قرار دیا جس سے تنزہ قرآن سے ثابت ہے جواب یہ ہے کہ شہوۃ سے مراد رغبت اولاد کی ہے نہ کہ رغبت وقاع کی اور ماء سے مراد منی نہیں نفخ جبرئیلی سے جو بھاپ نکلی اس بھاپ کو پانی کہدیا اور اسکے غیر محسوس ہونیکے سبب اسکو متوہم کہدیا اور بھاپ کی حقیقت مسلم ہے کہ ایک رطوبت ہے مرکب اجزاء صغار مائیہ وہوائیہ سے جب شہوت اور ماء کے وہ معنی ہی نہیں تو پھر جو اشکال اس پر مبنی تھا کہ دونوں کو میاں بی بی ٹھیرایا ہے قطع ہو گیا **ف** شیخ کی بعض عبارات سے متوہم ہوتا ہے کہ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ زیادہ متادب نہیں مگر فص عیسوی میں ایک عبارت سے بیحد ادب معلوم ہوتا ہے وهو قوله ثم قال متمما للجواب (ما قلت لهم الا ما امرتني به) فنفى اولا مشيرا الى انه ما هو ثمه ثم اوجب القول ادبا مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ شیخ کا اعتقاد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام علم حقائق میں کامل ہوتے ہیں اسی طرح فص سلیمانی میں مفسرین کے ایک قول پر کلام کرنے کے ضمن میں فرمایا ہے وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه الخ جس سے بیحد عظمت حضرات انبیاء علیہم السلام کی شیخ کے قلب میں معلوم ہوتی ہے اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام یا حضرت نوح علیہ السلام کے باب میں جو کہا ہے سب ماول ہے۔

مقام ثالث عشر نیز فص عیسوی میں ہے فما فضل الانسان غیرہ من الانواع العنصریۃ الا بکونہ بشرا من طین فھو افضل نوع من کل ما خلق من العناصر من غیر مباشرۃ بالیدین فالانسان فی الرتبۃ فوق الملائکۃ الارضیۃ والسماویۃ والملائکۃ العالون خیر من ھذا النوع الانسانی بالنص الالھی اور اسکے ذرا قبل کہا ہے وما فوق العناصر وما تولد عنہا فھو ایضا من صورۃ الطبیعۃ وھی الارواح العلویۃ التی فوق السموات السبع واما ارواح السموات السبع واعیانہا فھی عنصریۃ فانہا من دخان العناصر المتولد عنہا وما تکون عن کل سماء من الملائکۃ فھو منہا فھم عنصریون ومن فوقھم طبیعیون اور اسکے بعد کہا ہے فقال لمن ابی عن السجود لہ ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت علی من ھو مثلک یعنی عنصریا ام کنت من العالین عن العنصر ولست کذلک ویعنی بالعالین من علا بذاتہ عن ان یکون فی نشاتہ النوریۃ عنصریا وان کان طبعیا اسمیں تین شبہے ہوتے ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہدیا حالانکہ ظاہر احدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں دوسرے یہ کہ عالین کو سجدۂ آدم سے مستثنی کیا تیسرے یہ کہ بعض ملائکہ کو مطلقاً انسان سے افضل کہا جواب یہ ہے کہ بعض علماء اہل ظاہر تو بعض ملائکہ کیلئے توالد و تناسل تک ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہے تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں اور حدیث بعض ملائکہ پر محمول ہو سکتی ہے جیسے شیخ نے اوپر کے قول میں کہا ہے علا بذاتہ عن ان یکون فی نشاتہ النوریۃ عنصریا اور یا ان عنصریات میں بھی غالب جزء نوری ہو وھو اقرب اور اس استثناء میں بعض علماء ظاہر بھی شریک ہیں چنانچہ مفسرین نے اسمیں اختلاف نقل کیا ہے کہ مامور بالسجدہ کل ملائکہ تھے یا بعض اور آیات میں سے بعض جیسے اول میں ظاہر ہیں جیسے فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون اسی طرح بعض ثانی میں ظاہر ہیں جیسے استکبرت ام کنت من العالین اور تفاضل کے مسئلہ کے ظنی ہونے کی خود علماء کلام نے تصریح کی ہے تو ممکن ہے کہ شیخ کا یہی مذہب ہو چنانچہ مولانا جامیؒ نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ الانسان افضل ام الملائکۃ آپ نے جواب دیا اما علمت ان اللہ یقول من ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی ومن ذکرنی فی ملأ ذکرتہ فی ملأ خیر منھم عنھم قال علیہ السلام وکم ملأ ذکر اللہ فیھم وانا بین اظھرھم شیخ کہتے

ہیں فصرحت بذلک پھر شیخ کا کلام فضیلت جزئیہ پر بھی محمول ہو سکتا ہے یعنی نوری ہونے کے اعتبار سے ملائکہ عالین افضل ہوں بشر طینی سے اور جامعیت حقائق الٰہیہ کونیہ کی وجہ سے نوع بشر افضل ہو نوع ملائکہ سے چنانچہ فص آدم میں خود شیخ نے بھی دعویٰ کیا ہے تو ایک ہی شخص کے کلام میں تعارض کو حتی الامکان دفع کیا جائیگا چنانچہ بالی آفندی نے بعد ایک کلام طویل کے کہا ہے فالانسان من حیث حقیقته الجامعة لجمیع المراتب افضل من الموجودات العنصریة والطبعیة فکان الانسان افضل من الملائکة العالین من ذلک الوجه والعالون افضل من حیث انه لم یکن نشأتهم النوریة عنصریة والیه اشار بقوله ونعنی بالعالین المراد بالخیریة بالنص هی هذه الخیریة لا الخیریة من کل الوجوه **ف** یہ ملائکہ عالین مہیمیہ بھی کہلاتے ہیں باب تفعیل سے مادہ ہیمان ہے بوجہ اسکے کہ یاد الٰہی میں سرگرداں و مشغول ہیں تدبیر عالم سے انکو کچھ سروکار نہیں واللہ اعلم۔

مقام رابع عشر ملقب بالقول الانفع فی تحقیق امکان الابدع فص ایوبی میں ہے بلیس فی الامکان ابدع من ھذا العالم اسمیں تحدید ہے حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر ممتنع ہو ممتنع محل قدرت نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ اسکا سیاق و سباق خود اسکا مفسر ہے چنانچہ سباق کا خلاصہ مولانا جامیؒ نے اسطرح لکھا ہے واذا کان ھویته تعالیٰ ھویة العالم و ترجع جمیع امور العالم الیه فلیس فی الامکان الخ اور سیاق خود متصلا متن ہی میں مذکور ہے یعنی لانه علی صورة الرحمٰن اوجده اللہ تعالیٰ الخ پس یہ تعلیل سابق و لاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب یہ کہ عالم امکانی کے وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے ظہور حق تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ یہی مجموعہ ہو جو اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اسپر ہذا العالم ظاہراً صادق نہیں آتا۔ مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوع منجملہ ہیئات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں

جو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہو اور اسمیں کوئی خفا نہیں ہیں لیس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور امکان سے مراد مقدوریہ نہیں بلکہ خود مقدور ہے بمعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ مظہر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور امام غزالیؒ پر بھی اُن کے ایک ایسے ہی قول سے اعتراض کیا گیا ہے احقر نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں دیا ہے جو اسوقت مستحضر نہیں اگر کسی کی نظر پڑجاوے اس مقام کے حاشیہ میں ملحق کر دے ع۵ اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لیجاوے تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاویگا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الٰہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے اسلئے اُسوقت خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابدع کی کیا تخصیص ہے غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی ممتنع ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اسلئے اسکا امتناع ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اسکی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم

مقام خامس عشر تتمہ حفظ الحد در فص ایوبی میں ہے ثم کان لایوب علیہ السلام ذلک الماء شرابا لازالۃ الم العطش الذی ہو من النصب العذاب الذی مسہ بہ الشیطان ای البعد عن الحقائق ان یدرکہا علی ما ہی علیہ فیکون بادراکہا فی محل القرب اھ قال الجامیؒ فعبر الشیطان بالبعد علی لسان الاشارۃ لانہ من شطن ذا بعد علی رائی اھ اس عبارت میں ایوب علیہ السلام کو حقائق سے بعید اور ناواقف بتلایا جو شان نبوت سے بعید ہے۔ جواب یہ ہے کہ حقائق سے مراد کل حقائق نہیں بلکہ بعض حقائق تھے جو اُسوقت غیر معلوم تھے کیونکہ حقائق انبیاء علیہم السلام کو تدریجاً حاصل ہوتے ہیں کما قال تعالیٰ فی حق صفیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ولکن جعلناہ نوراً الخ وقال تعالیٰ وعلمک ما لم تکن تعلم وقال تعالیٰ وقل رب زدنی علماً تو اگر حقائق غائبہ کے اعتبار سے یہ حکم کر دیا جاوے تو اسمیں اعتراض کی کیا بات ہے

مقام سادس عشر تتمہ حفظ الحد در فص یحیی میں ایک مضمون طویل کے ضمن میں یہ عبارت ہے فسلام الحق علی یحیی من ہذا الوجہ رفع للالتباس الواقع فی العنایۃ الالہیۃ بہ من سلام عیسی علی نفسہ وان کانت قرائن الاحوال تدل علی قربہ من اللہ فی ذلک وصدقہ اذ نطق فی معرض الدلالۃ علی

ع۵ وہ جواب بعد میں ملگیا جو ذیل میں منقول ہے۔ سوال: امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آتا ہے یا بخل اور یہ دونوں اسکے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائیے تاکہ موافق اہل سنت عقیدہ کے سمجھ میں آجائے۔ الجواب یہ تقریر قدیماً و حدیثاً لوگوں کو مشکل ہوئی میں بتوفیقہ تعالیٰ لکھتا ہوں کہ نفی امکان کی باعتبا[illegible] قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلک[illegible] باعتبار حالت مخلوق کی [illegible] کہ اس عالم کے مجموعی مصا[illegible] باعتبار اسکی استعداد خا[illegible] کے اس ہیئت موجودہ و [illegible] نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کے لئے اس سے بہتر نظام ممکن [illegible] پس غایۃ المصالح الخا[illegible] باعتبار الاستعداد الخا[illegible] ملزوم ہے اس ہیئت [illegible] اور نظام خاص [illegible] ابد القفا [illegible] سے غیر ملکی اس [illegible] (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

براءة امه في المهد فهو احد الشاهدين والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطبا جنيا من غير نخل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى من غير نخل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد لو قال نبي اٰيتي و معجزتي ان ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله لصحت الآية وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى باشارة امه اليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه اسمیں انھوں نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر بدون نص صریح کی ترجیح دی اول تو رائے سے نفس ترجیح ہی جائز نہیں پھر خصوصاً اولوالعزم پر ترجیح مولانا جامیؒ نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخفی على الفطن ان مقصود الشيخ من هذه الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما توهمه بعض القاصرين بل ترجيح ما وقع في شان يحيى على ما وقع في شان عيسى عليهما السلام من حيث التنصيص على مقصود وابن احدهما من الآخر فكانه رضي نظر الى امثال هذه التوهمات فقال فحقق ما اشرنا اليه تهتد الى فهم المراد والله الموفق للسداد وللرشاد ۔

مقام سابع عشر تتمہ حفظ الحدود فص الیاسی میں ہے الياس هو ادريس كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا فهو في قلب الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعل مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع الاته من نار فلما راه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة وكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية فكان الحق فيه منزها فكان على النصف من المعرفة بالله اسمیں چند سوال ہیں سوال اول انھوں نے دو شخصوں کو ایک کہدیا جواب بعض مفسرین بھی طرف گئے ہیں چنانچہ شارح بالی آفندی نے نقل کیا ہے قال المفسرون وهو الياس بن ياسين سبط هرون اخي موسى بعث بعده وقيل هو ادريس فكشف الشيخ وافق الاخير اه صرف اتنا فرق ہے کہ یہ علماء ظاہر صرف تعدد اسم کے قائل ہوئے ہیں اور شیخ تعدد بعثت بزمانین مختلفین کے قائل ہیں جیسے عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر اٹھالئے گئے اور پھر نزول فرمادینگے سوال ثانی اگر یہ دونوں ایک ہیں تو انکے لئے ایک ہی فص کافی تھا جدا جدا کیا ضرور تھا اس کا جواب مولانا جامیؒ نے دیا ہے فلنا الحکم

نیز صفحہ گذشتہ
میں اس طور سے
تعیّن کرا سکے بہت
غیر ممکن ہے باقی خود
ستعداد خاصہ کا جو کہ
نہیں ملزوم کی اور
شرط و لازم کی بدل
دینا یہ ممکن وقعہ ہے
اور اس طرح پر رعایت
ذکورہ و بیشتر موجود
ہیں انفکاک ممکن ہے اور
بھی ظاہر ہے کل لوازم
لزوم وجود آور وفات
لی جیسے انسان کی ناطق
سکا ذاتی و خاصہ کہ
النفوس مثلاً اسکا کا
ے اور انسان سے
ممتنع الانفکاک لیکن
ممکن
نوع انسانی کا استفادہ
ور اسکے واسطہ سے
طلق اور خاصہ کا کا
تعادیہ ممکن ہے اور
ہر نہایت ظاہر ہے
ہ تعالیٰ اعلم
محرم ۱۳۴۳ھ

فی سنۃ متعلقۃ بتقلیب الحق حین کان سمی بادریس قبل عروجہ الی السماء وحکمایۃ اسمہ بعد نزولہ معنا فعقد لہ بکل اعتبار فص بنسبۃ حکمۃ فی کل فص باسمہ **سوال ثالث** شیخ کی عبارت کتب سے معلوم ہوتا ہی کا ادریس والیاس جدا جدا ہیں چنانچہ انھوں نے کہا ہی کہ بدن عنصری سے دو نبی آسمان پر موجود ہیں ادریس و عیسی علیہم السلام اور دو زمین میں خضر اور الیاس **جواب** اسکا یہ ہی کہ یہ تعدد بناءً علی المشہور ہے اور اتحاد بناءً علی غیر المشہور ہے کذا قال الجامی **سوال رابع** ان کی معرفت کو ناقص بتلایا **جواب** یعنی قبل تکمیل ایسی تھی نہ کہ بعد تکمیل **سوال خامس** شیخ نے فص ادریسی میں کہا ہے وھو فلک الشمس وفیہ مقام روحانیۃ ادریس علیہ السلام اس سے معلوم ہوتا ہی کہ ساکن فی الافلاک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر وہی روح بدن الیاسی سے متعلق ہوئی یہ تو تناسخ ہوا **جواب** آسمان پر مع بدن سکونت تھی اور نزول الیاسی بھی مع بدن ہوا جیسے عیسی علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر آسمان پر بمدت رہنے سے روحانیت کا غلبہ ہوگیا اس لئے اسکو روحانیۃ سے تعبیر کردیا اور اگر دونوں جدا جدا بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل چھوڑ دیتی ہی اور یہاں روح کا تعلق ملکوت سے باقی ہے پس اس کو بروز یا تمثل کہیں گے دوسرے تناسخ وہ باطل ہی جو مجازاۃ کیلئے ہو **ف** شیخ کا فلک شمس کو وسط الافلاک میں کہنا غالباً بناءً علی المشہور ہے ورنہ اسکی کوئی دلیل صحیح نہیں اگر کشف ہو تو مجھکو خبر نہیں۔

مقام ثامن عشر تتمہ حفظ الحدود فص ہارونی میں ہی وسبب ذلک ای سبب ما وقع من موسی من الغضب واخذ اللحیۃ والراس عدم التثبت مع موسی فی النظر الخ اسمیں موسی علیہ السلام پر عدم تحقیق کا حکم کیا جو شان نبوت کے بالکل خلاف ہی **جواب** یہ ہے کہ مطلقاً عدم تثبت شان نبوت کے خلاف نہیں خلاف وہ ہی جہاں قصد بھی تثبت کا نہو اور جہاں قصد ہو مگر وہاں تک نظر نہ پہونچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

مقام تاسع عشر تتمہ حفظ الحدود اور اسی فص میں ہی فکان عتب موسی اخاہ ہرون لما وقع الامر فی انکارہ وعدم اتساعہ فان العارف من یری الحق فی کل شیء اس سے معلوم ہوا کہ سبب عتاب کا گوسالہ پرستی پر ہارون علیہ السلام کا انکار کرنا تھا **جواب** یہ ہی کہ انکار کی دو قسمیں ایک وہ انکار جسکا سبب اس سے ذہول ہو یری الحق فی کل شیء دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کان

وما کانوا سابقین فکلا اخذنا بذنبہ فمنہم من ارسلنا علیہ حاصبا ومنہم حاصبا ومنہم
من اخذتہ الصیحۃ ومنہم من خسفنا بہ الارض ومنہم من اغرقنا وما کان اللہ لیظلمہم ولکن کانوا
انفسہم یظلمون وجہ استدلال روح المعانی میں اسطرح ہے اور ظاہر ہے فانہ ظاہر فی استمرار فرعون علی الکفر
والمعاصی الموجبۃ لما حل بہ کما یدل علیہ التعبیر بکان والفعل المضارع ومع الایمان لا استمرار علی
ان نظمہ (ہذا استدلال اٰخر) فی سلک من ذکر معہ ظاہر ایضا فی المدعی ومثلا قولہ تعالی فی
جواب قولہ اٰمنت الخ الاٰن وقد عصیت الخ وجہ الاستدلال انہ رد لایمانہ لا انہ عتاب محض علی تقصیرہ
وتفریطہ فی الزمان الطویل وتدارکہ فی الزمان القصیر کما ذہب الیہ بعض المتاخرین لا بانہ ما
فی روح المعانی ومن وقع لہ الرضا لا یخاطب بمثل ذلک الخطاب کما لا یخفی علی من لہ وقوف علی اسالیب
کلام العرب ومحاوراتہم وایضا کیف یخاطب من محا الایمان عصیانہ وافسادہ بما ہو ظاہر فی اللوم
المحض والتقریع الصرف والتوبیخ البحت فما ذلک الا اقامۃ اعظم نوامیس الغضب علیہ وتذکیرہ بقبائحہ
التی قدمہا واعلامہ بانہا ہی التی منعتہ عن النطق بالایمان الی حیث لا ینفعہ ومثلا قولہ تعالی
کذبت قبلہم قوم نوح واصحاب الرس وثمود وعاد وفرعون واخوان لوط واصحاب الایکۃ وقوم تبع کل
کذب الرسل فحق وعید اور اسی قسم کی ایک آیت سورۂ ص میں ہے ومثلا قولہ علیہ السلام فی الحدیث
الصحیح فی من لم یحافظ علی الصلوۃ وکان یوم القیمۃ مع قارون وفرعون وہامان الحدیث
رواہ احمد والدارمی والبیہقی فی شعب الایمان (کذا فی المشکوۃ) اور مثلاً اجماع امت کا کہ شیخ
کے قبل کسی نے اسکا دعوی نہیں کیا اگر یہ کسی ضعیف درجہ میں بھی محتمل قرآنی ہوتا تو کوئی تو اسطرف جاتا
پھر شیخ نے خود فتوحات میں جمہور کی موافقت کی ہے چنانچہ روح المعانی میں باب ثانی وستین سے نقل
کیا ہے ان الذین خذلہم اللہ تعالی من العباد جعلہم طائفتین الی ان قال وقسم الطائفۃ
الاخرۃ الی قسمین الی ان قال قسم اخر ابقاہم فی النار الی ان قال وہم علی اربعۃ طوائف کلہم فی
النار لا یخرجون منہا الطائفۃ الاولی المتکبرون علی اللہ تعالی کفرعون واشباہہ ممن ادعی الربوبیۃ
لنفسہ الخ اب اسکی تحقیق باقی رہی کہ شیخ کو اسکے قائل ہونے پر کون امر باعث ہوا اور یہ کہ اسکے قائل
ہونے سے شیخ پر کیا حکم جاویگا تیسرے یہ کہ اب اگر کوئی قائل ہو تو اسکا کیا حکم ہے سو امر اول کے متعلق یہ
تحقیق ہے کہ گو بعض لوگ اسکے قائل ہیں کہ یہ انکا کشف ہے لیکن انکے کلام میں غور کرنے سے صاف معلوم

ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ درجہ اجتہاد تک پہونچے ہوئے ہیں اور کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط ہی اور نصوص معارضہ میں تاویل کرتے ہیں اور خود اپنی دلیل کو بھی اور دوسرے کی ادلہ کو بھی ظاہر غیر نص بتلاتے ہیں اور مسئلہ ضروریات دین سے نہیں ہے پھر شیخ اس کا بھی جزم نہیں کرتے بلکہ تصریحاً یہ بھی فرماتے ہیں والامر فیہ الی اللہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ متردد و متوقف ہیں اسلئے ایسی اجتہادی غلطی پر شیخ کی تضلیل و تکفیر جائز نہیں ہاں تخطیہ واجب ہے جیسا روح المعانی میں ہے وانکار بعض المنکرین لہ فیہ ضلال واضلال وظلم عظیم موجب للنکال فان لہ قدس سرہ فی ذلک مستندا لغیرہ المقابل لہ ثم ان اختلفا فی القوۃ والضعف علی ان الوقوف علی حقیقۃ ہذہ المسئلۃ لیس مما کلفنا بہ فلا یضر الجہل بہا فی الدین اھ اگر کسی کو شبہ ہو کہ فقبضہ طاہرا مطہرا تو صیغہ جزم کا ہے جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جملہ نہ ہوتا کہ ہذا ہو الظاہر الذی ورد بہ القرآن اور یہ نہ ہوتا مالم نص فی ذلک اور یہ نہ ہوتا والامر فیہ الی اللہ تو بیشک ظاہر اسکا جزم تھا مگر اب ان قرائن سے اس جملہ کو مقید کہا جاویگا قید ظاہرا کے ساتھ چنانچہ بالی افندی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہو المراد من قولہ فقبضہ اللہ طاہرا مطہرا وہو الجواز لا الصحۃ ای فجاز ان یقبضہ اللہ طاہرا مطہرا اھ اور سب سے اچھی وجہ تطبیق انکے دو متعارض کلاموں میں یہی معلوم ہوتی ہے کہ حکم بالتابید کو اصل قول کہا جاوے اور حکم بالنجات کو محتمل قرار دیا جاوے اور جب شیخ اس دعوی پر زور نہیں دیتے تو پھر ان پر تشنیع میں زور دینا بالکل تدین و انصاف کے خلاف ہے قال الجامی ثم ان ہذا الکلام کان مما تفرد بہ الشیخ من بین ائمۃ الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر فرعون وعنادہ فی النفوس شنع علیہ القاصرون وبالغوا فی انکارہ فلا حاجۃ الی تلک المبالغۃ فانہ لا مبالغۃ لہ رح فی ذلک کما یقول فی آخر ہذا الفص ہذا ہو الظاہر الی قولہ یستند الیہ (وقد مر) اھ رہا امر ثالث تو جب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہوگئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں اس لئے اگر اب کوئی اسکا قائل ہو اسکو گمراہ کہا جاویگا خصوص جب کہ شیخ کی طرف منسوب ہونے میں بھی کلام ہے اور اگر نسبت ثابت بھی ہو تو ان کا کشف و نظر دلائل صریحہ و صحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کما قال بالی افندی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی ہذہ المسئلۃ فی حق الشیخ افتراء منہم علیہ ومحل غلط العامۃ ینشأ من کلام الشارحین الذین لم یصلوا بروحانیۃ الشیخ وبینوا

کلامه علی خلاف مراده وقال وما علم هذا الشارح ای داود القیصری القائل بکون ایمانه صحیحًا) مراد المصنف فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتی اکثر الصوفیة فی زماننا فشاع هذا المعنی فیما بینهم فاشتهر فزعموا ان الشیخ قد ذهب الی ان فرعون من اهل الاسلام وهو بریٔ من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلی لاهل الله برحمته فانکشف لهم ان الرحمة فی حق فرعون فی وجوه الآیات واشاراتها التی لا تنکشف للعلماء ام قلت کما غلب تجلی الرحمة علی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی قصة الصلوٰة علی ابن ابی مالم یغلب علی عمرؓ ولذا رحمه ومازال صلی الله علیه وسلم یدافع مراحمته بما فیه بعد من مدلول النص ماذلك الا لغلبة الرحمة وکما ذهب بعض العلماء الی ایمان ابویه صلی الله علیه وسلم بل الی ایمان ابی طالب کل ذلك من غلبة الرحمة ثم قال شارحًا لقوله هذا هو الظاهر الذی ورد به القرآن ای یدل علیه ظاهر القرآن الذی یجب العمل به اذا لم یعارضه النص والاجماع فلما زعم من لا یفهم کلامه انه قد جعل فرعون الذی قد ثبت شقاؤه بحجة قاطعة لغیره من المؤمنین فظن السوء فی حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد فی حقه فقال ثم انا نقول والامر فیه الی الله فعدل عن الظاهر الذی ذکره واورده دلیلًا علی ایمان فرعون الی التوقف لمعارضة الاجماع وبین سببًا لعدوله لما استقر فی نفوس عامة الخلق وهم الفرق الاسلامیة کلها بل الکفرة ایضًا من شقائه اه وفی روح المعانی فالذی ینبغی ان یعول علیه ما ذهب الیه اولا وقد قالوا اذا اختلف کلام امام یؤخذ منه بما یوافق الادلة الظاهرة علی انه لو لم یکن له قدس سره الا القول بقبول ایمانه لا یلزمنا اتباعه فی ذلك والاخذ به لمخالفته ما دل علیه الکتاب والسنة وشهدت به ائمة الصحابة والتابعین فمن بعدهم من المجتهدین وکان الشیخ قدس سره قال ذلك من طریق النظر والنظر یخطئ ویصیب علی انه لو کان قال ذلك من طریق الکشف لا انه ابدی الاستدلال تفهیمًا وارشادًا الی ان فهمه لم یخالف ما یدل علیه الکتاب لم یلزمنا ایضًا تقلیده اه ملخصًا خلاصہ مقام کا یہ ہوا کہ مسئلہ بالکل غلط جس کا قائل ہونا کسی کو جائز نہیں لیکن چونکہ یہ غلطی شیخ کی اجتہادی ہے اسلئے اُن پر تشنیع بھی جائز نہیں۔ فقط

قد تمت رسالة الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم

۲ انتصف العشرة الآخرة من رمضان سنہ ۱۳۳۶ھ

مطبوعات تصوف فاؤنڈیشن

شعبۂ شیخ محیّ الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

○

فتوحاتِ مکیّہ تصنیفِ لطیف : شیخ اکبر محیّ الدین ابن عربیؒ
ترجمہ وشرح :- مولوی محمّد فضل خاں
ضخامت جلد اوّل ۸۰۰ صفحات ، قیمت مجلد -/۳۰۰ روپے

○

فصوص الحکم تصنیفِ لطیف : شیخ اکبر محیّ الدین ابن عربیؒ
ترجمہ وحواشی: محمّد برکت اللہ لکھنوی
ضخامت ۳۵۰ صفحات ، قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے

○

ارمغان ابن عربیؒ تصنیف وتالیف : مولانا محمّد اشرف علی تھانویؒ
مشتمل بر
التَّنبِیۃ الطَّربِی فِی تَنزِیۃ اِبن العَرَبِی
خُصُوصُ الکَلِم فِی حَلِّ فُصُوصِ الحِکَم
ضخامت ۲۵۰ صفحات ، قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے

○

تصوّف فاؤنڈیشن

لائبریری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات
۲۴۹ - این سمن آباد — لاہور — پاکستان

واحد تقسیم کار : المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور

مطبوعات تصوّف فاؤنڈیشن

کلاسیک کُتب تصوّف کے مُستند اُردو تراجم

○ طواسین مصنف : ابن حلّاج رح (۲۴۴ — ۳۰۹ھ) مترجم : عتیق الرحمٰن عثمانی قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے
○ کتاب اللمع مُصنف : ابونصر سراج رح (م — ۳۷۸ھ) مترجم : سیّد اسرار بخاری قیمت مجلد -/۳۰۰ روپے
○ تعرّف مُصنف : امام ابوبکر کلاباذی رح (م — ۳۸۵ھ) مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن قیمت مجلد -/۱۲۵ روپے
○ کشف المجوب مُصنف: سیّد علی ہجویری رح (۴۰۰ — ۴۶۵ھ) مترجم: سیّد محمّد فاروق القادری قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے
○ صدمیدان مُصنف: خواجہ عبداللہ انصاری رح (۳۹۶ — ۴۸۱ھ) مترجم: حافظ محمّد افضل فقیر قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے
○ فتوح الغیب مُصنف: غوث الاعظم عبدالقادر جیلانی رح (۴۷۰ — ۵۶۲ھ) مترجم: سیّد محمّد فاروق القادری قیمت مجلد -/۷۵ روپے
○ آداب المریدین مُصنف: ضیاءالدین سہروردی رح (۴۹۰ — ۵۶۳ھ) مترجم: محمّد عبدالباسط قیمت مجلد -/۷۵ روپے
○ فتوحاتِ مکیّہ مُصنف: شیخ اکبر ابنِ عربی رح (۵۶۰ ۶۳۸ھ) مترجم: مولوی محمّد فضل خاں قیمت مجلد -/۳۰۰ روپے
○ فصوص الحکم مُصنف، شیخ اکبر ابن عربی رح (۵۶۰ — ۶۳۸ھ) مترجم: برکت اللہ فرنگی محلی قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے
○ الاوراد مُصنف، بہاءالدین زکریا ملتانی رح (۵۶۶ — ۶۶۱ھ) مترجم: ڈاکٹر محمّد میاں صدیقی قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے
○ لوائح مُصنف: مولانا عبدالرحمٰن جامی رح (۸۱۷ — ۸۹۸ھ) مترجم: سیّد فیض الحسن فیضی قیمت مجلد -/۶۰ روپے
○ انفاس العارفین مُصنف، شاہ ولی اللہ دہلوی رح (۱۱۱۴ — ۱۱۷۶ھ) مترجم، سیّد محمّد فاروق القادری قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے
○ الطاف القدس مُصنف : شاہ ولی اللہ دہلوی رح (۱۱۱۴ — ۱۱۷۶ھ) مترجم: سیّد محمّد فاروق القادری قیمت مجلد -/۷۵ روپے
○ سہ رسائل تصوّف مُصنف، شاہ ولی اللہ دہلوی رح (۱۱۱۴ — ۱۱۷۶ھ) مترجم: سیّد محمّد فاروق القادری قیمت مجلد -/۱۲۵ روپے
○ مرآت العاشقین مُصنف : سیّد محمّد سعید (۱۲۵۱ ۱۳۲۱ھ) مترجم، غلام نظام الدین قیمت مجلد -/۱۲۵ روپے

تصوّف کی اہم کتابیں اور تذکرے

○ کشفُ المجوب فارسی (نسخہ تہران) ———— مُصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویری رح قیمت مجلد -/۱۷۵ روپے
○ کشف الاسرار (اردو ترجمہ) ———— مُصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویری رح قیمت غیر مجلد -/۲۵ روپے
○ شمائلِ رسول ﷺ (اردو ترجمہ) مُصنف، شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانی مترجم : محمّد میاں صدیقی قیمت مجلد -/۷۵ روپے
○ بیماری اور اس کا روحانی علاج ———— مُصنف: ڈاکٹر سیّد ولی الدین قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے
○ تذکرہ مشائخ قادریہ فاضلیہ ———— مُصنف: اسرار الحسنین قادری فاضلی قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے
○ سیرت فخر العارفین رح تذکرہ: شاہ محمّد عبدالحی چاٹگامی رح مؤلف: سیّد سکندر شاہ قیمت مجلد -/۲۵۰ روپے
○ چراغ ابوالعلائی تذکرہ: صوفی محمّد حسن رح و حضرت نقیب اللہ شاہ رح مؤلف: غلام آسی پیا قیمت مجلد -/۷۵ روپے

ناشر : تصوّف فاؤنڈیشن ○ ۳۴۹۔ این۔ سمن آباد ○ لاہور
واحد تقسیم کار : المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور۔ پاکستان